

مجلة تراثية فصلية محكمة

تصدرها دار الشؤون الثقافية العامة / وزارة الثقافة

السنة(٤٠) المجلد الاربعون/ العدد الثاني ٢٠١٢م/١٤٣٤هـ

البريد الالكتروني dar_iraqculture@yahoo.com

عنوان المراسلة

دار الشؤون الثقافية العامة / حي تونس- الأعظمية ص.ب: ٤٠٣٢ بغداد/جمهورية العراق هاتف ٤٤٣٦٠٤٤ فاكس: ٤٤٦٧٦٠

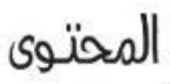
المشاركة السنوية

أفراد/ ١٦٠٠٠ دينار: مؤسسات ٣٠٠٠٠ دينار/ داخل العراق..... أفراد /٨٦ دولار.. مؤسسات /٦٦ دولار/الدول العربية

أفراد٨٧/دولار..... مؤسسات/٧٢ دولار/الدول الاجنبية

في هذا العدد

المحتوى





دراسات فكرية وفلسفية

دراسات تاريخية

دراسات صحافية

دراسات ادبية ونقدية

دراسات لغويــة

دراسات توثيقيــة

متابعات ثقافية



الفلسفة الخلقية عند يحيى بن عدي التكريتي

أ. د. ناجي التكريتي
جامعة بغداد
مركز احياء التراث العلمي العربي





١ـ تمهيد:

ازدهرت حياة يحيى بن عدي التكريتي، في النصف الأول من القرن الرابع الهجري، والى ان توفي عام ٣٦٤هـ في بغداد ودفن فيها.

انه لاشك قد درس الفكر العربي الاسلامي، والفكر المسيحي في مدينة تكريت، قبل ان يرحل الى بغداد ويقيم فيها، لان المدارس والحلقات العلمية كانت موجودة في تكريت.

المسلمون والمسيحيون كانوا يتعايشون في المدينة اجتماعياً، على ان الحلقات الدراسية لكل فئة كانت تقام في المساجد والكنائس، كما كان التدريس معمولاً به في المدينة.

لابد ان يحيى بن عدي، صاحب العقل المتوقد والنفس المتطلعة للثقافة، كان ينهل المعرفة من المصدرين معا، وهذا سيظهر في استاذيته وكتاباته.

ان معارفه العلمية وموسوعيته في الكتابة وفي شؤون المسيحية، ونبوغه المشهود له في بغداد، كلها تثبت سعة معارفة وعمق تفكيره وتعدد مصادر ثقافته.

لقد قصد بغداد طالباً للعلم، فالتقى اعظم استاذين لتعليم الفلسفة، هما متى بن يونس وابو نصر الفارابي، فتتلمذ عليهما ولازمهما، حتى اكتمل بناؤه المعرفي، اذ ما ان غادر الفارابي بغداد الى حلب، حتى ترأس ابن عدي تلاميذ الفارابي الآخرين، وكان خير خلف للفارابي، اذ انه أثر في فلاسفة بغداد، وكوّن مدرسة فلسفية، بقيت مزدهرة بعد وفاته، واثرت في من جاء بعده.

عاش ابن عدي في القرن الرابع الهجري، الذي كان قمة ازدهار الحضارة العربية الاسلامية، على جميع المستويات الثقافية، من فلسفة وأدب وشعر ونحو وطب وهندسة وكتابة التأريخ والنقد الأدبي، الى ما هناك من جوانب الحضارة العامة.

انه في الوقت نفسه، عاش في زمن التحول الفلسفي، منذ ان تفلسف اول فيلسوف عربي وهو ابو يوسف الكندي، بعد ان تحول من الدراسات الكلامية الى الفلسفة.

جاء بعده الطبيب الكبير أبو بكر الرازي، الذي تفلسف هو الآخر، وكتب في الفلسفة، الى جانب كتاباته الطبية المشهورة، التي صارت علامة مميزة في تأريخ الطب الانساني.

استطيع ان اقرر ان الكتابات الفلسفية ـ الاخلاقية ـ قد بدأت وازدهرت في القرن الرابع الهجري فما بعد، على ايدي الرازي والفارابي وابن عدي وتلاميذه، الى ان سطع نجم الفيلسوف الغزالي، فكون موسوعة فلسفية قائمة بذاتها، لاسيما الكتابات الاخلاقية.

انشغل المسلمون بعد وفاة النبي محمد صلى الله عليه وسلم بالامامة، ومن يصلح لها، ومن يحق له ان يكون الامام، الذي يتصدر المسلمين فيكون خليفة رسول الله.

وهكذا أنشئت المدارس الفكرية، لاسيما دراسة القرآن الكريم وتفسيره، وجمع الاحاديث الشريفة وانتقاؤها، وابعاد الدخيل عليها، ودراستها وشرحها، والاخذ بتعاليمها والاجتهاد بتطبيقها.

نشأت في البصرة مدرسة الحسن البصري لدراسة الحديث، وعنها انبثقت مدرسة الاعتزال الكلامية، التي كان لها الأثر الكبير في تطور الفكر الاسلامي، خلال القرون الثلاثة الاولى في تأريخ الدولة الاسلامية.

كثرت مدارس العقيدة من جهمية وقدرية وجبرية، كما أن مدارس الفقه كان لها اثر كبير في الفكر الاسلامي، حين نبغ فقهاء كبار، رسموا الخطوط المؤثرة في التفسير والشريعة.

وما ان ازدهرت الترجمة من اللغات الأخرى، لاسيما اليونانية، وشيد بيت الحكمة، حتى انتشرت كتب الفلسفة، في القرنين الثاني والثالث الهجريين.

ان من المعروف ان اول من تفلسف هو الكندي، الذي تحول من علم الكلام الى الفلسفة، وكان له أثر في من جاء بعده من الفلاسفة.

ابن عدي التكريتي اذن حين وصل الى بغداد وجد



نفسه في وسط ثقافي مزدهر المناحي متعدد الجوانب. حلقة فلسفية برئاسة متى بن يونس ثم الفارابي، وحلقة نحوية شيخها ابن السراج ثم ابو سعيد السيرافي، اضافة الى تكايا التصوف وحلقات المساجد ومدارس الفقه وعلم الكلام ودراسة الحديث، كانت منتشرة في كل مكان.

لقد ذكرت في فصول سابقة، ان ابن عدي قد قرأ ماكتبه الفلاسفة، ويظهر اثر الكتابات الاخلاقية واضحا في فلسفته، لاسيما اثر كتاب "الطب الروحاني" للرازي.

ان الكتاب المميز لابن عدي التكريتي في فلسفة الاخلاق، هو كتابه المعروف (تهذيب الاخلاق). يعد هذا الكتاب مبكراً في الكتابات الاخلاقية، لأنه كتب في النصف الاول من القرن الرابع الهجري، اذا ما علمنا ان الكتابات في فلسفة الاخلاق قد ازدهرت بعد هذا التأريخ.

ابن مسكويه يكتب كتابه (تهذيب الاخلاق) في نهايات القرن الرابع الهجري، او ربما في بدايات القرن الخامس، ابن سينا هو الآخر اكثر الكتابة في شؤون النفس وعلاقتها بالاخلاق. اما الغزالي (ت٥٠٥هـ) فان كتاباته الاخلاقية اشهر من ان تذكر.

أما في المغرب، فإن الكتابات الاخلاقية، كانت صدى لفلاسفة المشرق. لعل اهم هذه الكتب كتاب (تدبير المتوحد) لابن باجة وكتاب (حي بن يقظان) لابن طفيل، وكتاب (الاخلاق) لابن حزم و(تهافت التهافت) لابن رشد.

ان ماكتبه يحيى بن عدي من افكار في كتاب (تهذيب الاخلاق) يعد سبقاً على من جاء بعده من الفلاسفة المسلمين، مثل مسكويه وابن سينا والغزالي والآخرين.

لاشك ان ابن عدي، الذي ترأس فلاسفة بغداد بعد مغادرة الفارابي الى حلب، قد اثرت دروسه وتعاليمه الاخلاقية في تلاميذه، الذين سطع نجمهم في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري. ان ذلك يظهر واضحاً في كتاباتهم الاخلاقية، سواء أكانوا قد تأثروا بدروسه الشفوية مباشرة ام من خلال قراءاتهم لكتبه ورسائله، لاسيما كتابه (تهذيب الاخلاق).

مسكويه هو الآخر، الذي كان على تماس مع مدرسة ابن عدي التكريتي، قد تأثر بفلسفة ابن عدي. مسكويه لم يكتف بالتأثر المباشر بالافكار، بل انه اعطى نفسه عنوان كتاب ابن عدي (تهذيب الاخلاق)، كما سأشير في موضع لاحق.

يبدو ان كتاب (تهذيب الاخلاق) ذاته، كان معروفاً في الاوساط الثقافية، يتداوله المفكرون والفلاسفة، لقد اشار اليه صراحة ابن النديم في كتابه (الفهرست) وهذا يدل على علو منزلة شأن الفيلسوف وشأن كتابه الاخلاقي.

على الرغم من ان مخطوطات كتاب (تهذيب الاخلاق) مبثوثة في عدة مكتبات اوربية وعربية، إلا ان لا احد قد تصدى لدراسة فلسفته الاخلاقية قبل الآن.

هناك مخطوطات للكتاب في مدن عربية ، مثل القاهرة وبيروت ودمشق والقدس، كما ان هناك مخطوطة في مكتبة مدينة اصفهان. اما في الدول

الاوربية، فتوجد مخطوطة في مكتبة الفاتيكان، واخرى في بـرمنجهام، ولكن لم يلتفت اليها احـد ـ بحسـب علمي – قبل اليوم.

اني وبحسـب علمي، اول من تصدى لتحقـيق كتاب (تهذيب الاخلاق) ودراسته دراسة وافية.

على الرغم من ان كتاب (تهذيب الاخلاق) معـروف، وان ثماني مخطوطات من الكتاب موجودة في مكتبـات العالم، غير ان حـياته الاولى ودراسـاته الاولية في تكريت لاتزال مجهولة، من حيث اسماء اساتذته الذين تتلمذ عليهم في المدينة، او الحلقـات العلمية التي كان ينتظم فيها.

المصادر القديمة اهملت ذكره، ولم تشر اليه إلا بعد أن سطع اسمه رئيس مناطقة بغداد، وخليفة الفارابـي في جمع شمل تلاميذه، والأخذ بيدهم في طريق الحكمة.

ابن النديم صاحب كتاب (الفهرست) يذكره حين يقول، اني التقيته في سوق الوراقين، وعتبت عليه، قـلت له: لماذا لم نرك منذ وقت طويل يا ابن عدي؟

يضيف ابن النديم موضحاً، ان ابن يحـيى بـن عدي اجابني: هل تعتب عليّ يا ابن النديم، وانا اكتب في اليوم والليلة مائة ورقة مثل خط التعاويذ. لقد نسخت تفسير الطبري مرتين، وحملتهما الى ملوك الاطراف.

هذا يعني ان ابن عدي، كان يعمل نساخاً للكتب، شـأنه شأن كثير من كتاب ذلك الزمان، من اجل ان يحصل على قـوت يومه، وفي الوقـت نفسـه، كان يؤلف الكتب الفلسفية الخاصة به، ويترجم ايضاً الى اللغة العربـية امهات الكتب الفلسفية.

يذكره تلميذه ابو حيان التوحيدي، بإجلال واحـترام، في كتابيه (المقابسات) و(الامتاع والمؤانسـة). ابـو حيان كلما ذكر اسم ابن عدي، سبقه بكلمة: شيخنا او الفيلسوف.

الغريب في الامر، ان كثيراً، من مؤرخي الفلسـفة المعاصرين، ممن كتبوا في تأريخ الفلسفة الاسـلامية لم يشيروا الى كتاب (تهذيب الاخلاق).

هذا الكاتب الالماني جـ . جراف يكتب كتاباً بـعنوان (فلسفة يحيى بن عدي) من دون ان يشـير الى كتاب (تهذيب الاخلاق). المستشـرق الهولندي دي بـور، يكتب كتاباً بعنوان (تأريخ الفلسـفة في الاسـلام)، لم يشر اية اشارة الى اسم يحيى بـن عدي: الاغرب من ذلك، ان دي بور بعد نفسه يكتب مقالة بعنوان (فلسفة الاخلاق في الاسلام)، يناقش فيها الكتابات الاخلاقية، من القرآن الكريم الى الغزالي، من غير ان يشـير الى فلسفة ابن عدي او يذكر كتابه (تهذيب الاخلاق).

الكاتب الفرنسي أ. بـريه، كتب كتابـاً عن (فلسـفة يحيى بن عدي)، على انه تناول الجانب المسيحي من افكاره، وقد ذكر كتاب (تهذيب الاخلاق) بعدة صفحات فقط. المستشرق الانجليزي د. والزر، اشار بعدة جمل فقط الى كتاب (تهذيب الاخلاق) ومؤلفه يحـيى بـن عـدي، فـي مقالته (الاخلاق) فـي دائـرة المعارف الاسلامية.

الكتاب العرب المعاصرون هم الآخرون، قـد اهملوا ذكره تماماً، او اشاروا اليه اشـارات عابـرة، الكاتب المصري زكـي مبارك ، كتب كتاباً بـجزءين، تحـت



عنوان (الأدب العربي في القرن الرابع الهجري) من غير ان يذكر يحيى بن عدي. الكاتب اللبناني عمر فروخ يكتب عن ابن عدي صفحتين فقط في كتابه (الفكر العربي). الكاتب السوري محمد كرد علي، في كتابه (رسائل البلغاء) يدخل كتاب (تهذيب الاخلاق). من ضمن الكتب العربية المهمة.

اعتقد انني اول من يكتب دراسة وافية عن فلسفة ابن عدي الاخلاقية، من خلال كتابه (تهذيب الاخلاق). اني في الوقت نفسه، أوليت اهتماماً دقيقاً للكتاب، حين حققته عن سبع مخطوطات، منتشرة في مكتبات العالم، استطعت ان اجمعها واقارن بينها، لاخرج الكتاب في شكل قشيب، وتكون الدراسة عنه وافية متكاملة.

كتب ابن عدي التكريتي، كتاب (تهذيب الاخلاق) باسلوب مرسل سهل، يفهمه القارئ العام دون عناء. لم يقسمه الى فصول ولا ابواب، بل واصل السرد وكأنه يكتب مقالة واحدة طويلة، تهدف الى خير الانسان.

استطيع القول ان الكتاب اخلاقي تربوي، يشير الى ذلك عنوانه كما ان ماجاء في الكتاب من تعاليم وارشادات، لا تتعدى الاهداف التربوية، التي تحث الانسان على عمل كل ما هو صالح، وتجنب الطالح من الافعال.

ينصح ابن عدي دائماً بامتثال الفضائل وتجنب الرذائل، من اجل تقويم النفس في سلوك حسن، يهدف الى الرشاد وتجنب الزلل، في حياة حرة كريمة، لتحقيق السعادة والسير في طريق الكمال.

يعطي يحيى بن عدي اهمية للنفس واقسامها في حفظ التوازن في الحياة، واكتمال الشخصية الانسانية، من حيث الحد من اندفاع النفس الغضبية والنفس الشهوانية، واخضاعهما لقوة الجنس العاقلة.

انه لا يكتفي بالحث على عمل الفضائل وتجنب الرذائل، بل هو يذكر احدى وعشرين فضيلة ينصح باتباعها، ثم ما يلبث ان يرصف احدى وعشرين رذيلة مضادة، يحذر منها ومن آفاتها، وما تجلبه على الانسان من ويلات وشرور.

٢ـ النفس:

يعطي ابن عدي اهمية كبيرة للنفس وقواها في سيرة الانسان، واثرها في الاخلاق. ان شأنه هذا هو شأن الفلاسفة الآخرين، من يونانيين ومسلمين.

يكاد الفيلسوف اليوناني افلاطون، يقيم فلسفته على النفس واقسامها وخلودها. قلده في ذلك تلميذه ارسطو، فتناولوا شؤون النفس مفصلاً في كتابيه (النفس) و(الاخلاق).

الفلاسفة المسلمون درسوا النفس ووجودها وقواها وخلودها، واظهروا اثرها في اخلاق الفرد والمجتمع.

الفيلسوف الكندي درس النفس، واعقبه بعد ذلك ابو بكر الرازي ثم الفارابي، وجاء يحيى بن عدي واعضاء مدرسته الفلسفية.

يأتي الفيلسوف ابن سينا، فيكتب كثيراً من الكتب في النفس، وجودها واحوالها، واقسامها. ربما ان كتب ابن سينا في النفس فاقت كتب اي فيلسوف آخر في التراث العربي الاسلامي. قصيدة ابن سينا العينية في النفس مشهورة، فهي كتبت باسلوب فلسفي رائع.

اقسام النفس مذكورة في القرآن الكريم باسماء: (النفس الامارة) و (النفس اللوامة) و(النفس المطمئنة). الفيلسوف الغزالي حين يقسم النفس الى ثلاث قوى، فانه يذكرها بنفس المصطلحات القرآنية، لكنه حين يشرح واجباتها وافعالها، فانه ينحو نحو الشرح الفلسفي الافلاطوني.

ابو حامد الغزالي، يطلق على النفس العاقلة (النفس المطمئنة)، وحين يصف نشاطها، فانه يضفي عليها ما تقوم به النفس العاقلة، في ذم القوتين الاخريين، وحفظ التوازن في الانسان. حين يفسر عمل النفس الامارة، فانه يعطي الاوصاف ذاتها التي تتميز فيها النفس الشهوانية. اما النفس اللوامة، فان الغزالي يشرح من خلالها افعال النفس الغضبية.

يكاد ابن عدي يبني فلسفته الاخلاقية على النفس وقواها، وان الانسان يبلغ تمامه، اذا ما استطاع ان يوازن بين قوى النفس، من دون ان يميل الى الافراط او التفريط.

النفوس الثلاث عند ابن عدي، هي النفس الشهوانية والنفس الغضبية والنفس العاقلة. ان كل قوة من هذه القوى الثلاث لها رغباتها وفعالياتها. ابن عدي كغيره من الفلاسفة السابقين واللاحقين، يطلق مرة على اقسام النفس قوى النفس، ومرة اخرى يعرفها باقسام النفس.

الغريب في الأمر، ان يحيى بن عدي لم يحدّ النفس ولا تكلم في وجودها، كما فعل الفلاسفة الاسلاميون الآخرون، مثل الكندي والرازي والفارابي وابن سينا والغزالي وابي البركات البغدادي.

انه اكتفى بمناقشة واجباتها ومشكلاتها واثرها في حياة الانسان، كأن امر وجودها شيء طبيعي، لايحتاج منه الى شرح وتفصيل.

ابن عدي لم يناقش أمر خلود النفس او فنائها، كما فعل افلاطون وارسطو في اليونان، او كما فعل الفلاسفة المسلمون، مثل الكندي وابن سينا والغزالي وغيرهم. انه اكتفى بالقول ان النفس خالدة والجسد يفنى، وما على الانسان الا ان يسير سيرة فاضلة، ليحصل على الخير ويتجنب غوائل الشر.

لاشك ان ابن عدي قد التزم نهج مدرسة بغداد الفلسفية التي يرأسها، والتي اتخذت منهجاً معيناً في الفصل بين مناقشة القضايا الفلسفية والمسائل الدينية، ومناقشة كل مشكلة على حدة، في اطارها الخاص بها، سواء أكانت دينية أم فلسفية.

انه فيلسوف نصراني، ربما هو يؤمن بخلود النفس او لا يؤمن، ولذا فهو لايريد ان يسهب في الشرح ولذا قد انصبت اهدافه في (كتاب تهذيب الاخلاق) على السلوك في هذه الحياة.

انه يقول ان العلة الموجبة في اختلاف الاخلاق هي النفس وقواها الثلاث. ان بعض اخلاق الانسان تتحكم فيها واحدة من هذه القوى او النفوس، ومنها ما تشترك بها قوتان، ومنها ما تشترك بها القوى الثلاث.

من هذه النفوس ما يشترك بها الحيوان مع الانسان، ومنها ما تكون مختصة بالانسان فقط. النفس الشهوانية تكون للانسان والحيوان، وبها تكون



اللذات، كالاقدام على المأكل والمشرب.

النفس الغضبية هي الاخرى تكون للانسان والحيوان، وبــها يكون الغضب والمغالبــة والاقــدام، اما النفس العاقلة، فهي للانسان فقــط، ويكون بــها الفكر والذكر والتمييز.

يحذر الفيلسوف من الانقياد للنفس الشهوانية، لانها اذا قويت واشتد اوارها ولم يؤدبها الانسان ويردها عن غلوائها، ملكته واســتولت عليه. انها اذا تمكنت من الانسان عسر تهذيبها وصعب قمعها، واذا ما انقاد لها صار بالبهائم اشبه منه بالناس.

ان الانســان اذا ســار في هذا النهج، وصار أســيراً للنفس الشــهوانية، يكون همه منصبــاً على اللذات والشهوات الحسية. انه في الوقت نفســه، يبــتعد عن أفاضل الناس ويميل الى الخلوات، وينقبــض عن مجالس العلم.

ان الذي يستسلم لطلبات النفس الشــهوانية، يكثر من الفواحش ويميل الى مجالس اللهو والعبــث، ويكثر من معاشرة السفهاء واصحاب الســوء، الذين يكون همهم طلب الشهوات وارتكاب الفواحش والموبقات.

يذهب ابن عدي في القــول، الى ان الذي تتحــكم فيه النفس الشهوانية، قد ينحدر الى السرقــة واللصوصية واكتساب للاموال من غير وجوهها. انه يحــتاج الى ما يصرف على الشهوات، ولذا فهو قد يخون من ائتمنه، ويقترف من الشرور ما لا يخطر على البال.

ان الناس الذين يرون ســوء افعاله ويشــاهدون ممارساته الدنيئة، يبتعدون عنه ويتحاشون مجالســه، بل اكثر من هذا، انهم يحتقرونه ويحطون من شــأنه. انه في هذه الحــالة، ســيجد نفســه مرذولاً من فئات المجتمع غير مرغوب فيه، فينتهي بــــه الأمر الى الوحدة والحسرة.

ينصح يحيى بن عدي اولي الأمر المتولين للسياسات العامة، تقــويمهم وتأديبــهم وابــعادهم ونفيهم، لان اختلاطهم بالناس يجلب الضرر للمجتمع. ان كثيراً من الناس يميل الى الشهوات، وربما يقتدي بــه الآخرون لاسيما الاحداث.

اني اتفق مع الفكرة العامة التي يطرحها ابــن عدي في الفقرة السابقة، ولكني اعترض على كلمتين فقط، وهما "ابعادهم ونفيهم".

يبدو لي ان يحيى بــن عدي متأثر بــافلاطون الذي اوصى بطرد الشعراء الذين يسيئون للاخلاق، طردهم من المدينة الفاضلة. الفارابــي هو الآخر نحــا هذا المنحـــى، بـــاخراج الذين لا يفيد معهم التأديب، واخراجهم من المدينة.

اني فقط اسأل: اذا كانت المدينة التي نشــأ وترعرع فيها هؤلاء الذين يميلون الى الشــهوات وتمتلكهم الرغبات الى اللذات الحسية، والذين يرتكبون الفاحشة والفجور، اقول اذا كانت مدينتهم لا تتحــملهم، فكيف تتقبــلهم مدينة أخرى، يطالب الفيلســوف بابــعادهم ونفيهم اليها؟

الاولى بالفيلســوف اذن، ان ينصح بتقــويم هؤلاء والاخذ بايديهم الى الطريق السليم، وذلك بــكفهم عن ارتكاب الموبقــات بــتعويدهم على ضبــط النفس

وممارسة الافعال الحميدة، ومساعدتهم على التخلص مما هم فيه، وحثهم على الاقتداء باخيار الناس.

مهما يكن من أمر، فان ابن عدي يعزو احوال الناس من تأدب أو فجور الى النفس الشهوانية. ان من امتلكته النفس الشهوانية، صار شريراً فاجراً، اما الذي يسيطر عليها فيكون مهذباً مؤدباً محمود السيرة. اما متوسط الحالة، فان حاله يكون متوسطاً في التأدب.

يعطف بعد ذلك الى القول، ان على الانسان ان يؤدب النفس الشهوانية ويهذبها بالسير في طريق العفة والالتزام. ان الانسان الذي يتعود على ضبط نفسه ويقهر رغباته الحسية ويبتعد عن المحظورات يكون محمود السيرة على الدوام.

اما النفس الغضبية، فيشترك فيها الانسان والحيوان، وبها يكون الغضب والاندفاع، وهي اقوى من النفس الشهوانية ان هذه القوة اذا سيطرت على صاحبها وامتلكت أمره فربما يكون خلقه اشبه بالسباع منه بالناس. انه سرعان ما يثب على الآخرين، وقد يعتدي عليهم بالشتم والسب، او ربما يحمل السلاح لايذائهم. انه قد يلطم وجهه ويعض يده او ينطح الحائط برأسه.

من فضائل هذه النفس ان الانسان عن طريقها يستطيع قهر النفس الشهوانية، كما ان من محامدها انها تجعل الانسان يترفع عن الأمور الدنيئة، ويستحسن المحاسن، فاذا استعملها الانسان بطريقة سليمة معتدلة، يكون مهذباً حسن السمعة محمود السيرة.

اما النفس الناطقة، فهي تميز الانسان عن الحيوان، وفيها يكون الفكر والذكر وطلب العلم والسير في طريق الحكمة. ان الشخص الذي يتمسك بهذه النفس، يستحسن المحاسن ويستقبح المقابح، ويكون قادراً على السيطرة على النفس الشهوانية والنفس الغضبية وتوجيههما توجيهاً حسناً.

لعل من اهم فضائلها، اكتساب المعارف والعلوم، والسير في طريق الخير، ان صاحبها يتميز بالعلم والرقة وسلامة النية، اما رذائلها فالخبث والخديعة والمكر وما اشبه.

٣.العقل:

يعرف ابن عدي العقل، بانه جوهر بسيط، من شأنه تصور صورة هيولانية، وتصور كل صورة غير هيولانية، الفلاسفة والمفكرون قبله، مثل ابن المقفع وابي بكر الرازي والفارابي، قد عرفوا العقل تعريفاً حدياً معيناً.

المعروف عند العرب، ان العقل هو الذي يقود الانسان لتجنب كل زلل، لقمان الحكيم يقول ان الانسان يصحح اخطاءه بالعقل.

يحيى بن عدي حين يذكر العقل وصفاته، يذكر عوضاً عنه بعض الكلمات مثل الفكر والتمييز عند الانسان. انه يقول ان الانسان يتميز عن الحيوان بالفكر والتمييز. الانسان بالعقل، يستطيع ان يتغلب على رغبات النفس، ويوجهها لما فيه خير الانسان وسعادته.

المهم انه يمجد العقل دائماً، ويرفع من شأنه. ان الانسان بالعقل قادر على التمييز بين الخير والشر، فيعمل الخير ويتجنب الشر.



ان ما اود ذكره ان ابـن عدي يسـتعمل عدة كلمات ومصطلحات، وهو يقصد بها العقـل ونشـاط العقـل. يستعمل مرة كلمة العقل مباشرة، ومرات اخرى، يضع كلمات مثل: الفكر ـ التمييز ـ القـوة الناطقـة، وهو يقصد العقل طبعاً.

لا بأس ان اشير في هذا الشـأن، ان ابـن عدي متأثر بالفيلسوف اليوناني ارسطو. ان ارسـطو نفسـه، في كتابه (الاخلاص)، يقول ان الانسان يتميز عن الحيوان بالفكر والعقل.

يبدأ ابن عدي كتابه (تهذيب الاخلاق) بأن الانسان ذو فكر وتمييز، ولهذا فهو يحـب من الأمور افضلها ومن المراتب اشرفها، وان الانسان اذا سـار وفق ما يمليه عليه عقله، بلغ نهاية تمامه وكماله.

ان الانسان الذي يسترشـد بعقـله، يتمثل بـالافعال المستحسنة، ويبـتعد عن الافعال المستقبحـة. انه في الوقت نفسـه، يقـترب من اهل الفضل واخيار الناس، ويبتعد عن اصحاب السوء.

ابن عدي لم يكن مبالغاً في نظره الى الانسان، بحـيث يريد منه ان يكون عقـلاً خالصاً، او يتمثل بـكل ما هو عقلاني.

انه يقول ان الانسان له عقـل وله جسـم ايضاً. على الانسان اذن، في الوقت الذي يلبي طلبات العقل بالاتجاه الى طلب المعارف والعلوم، عليه الا يحرم جسـمه من المأكل والمشارب ولكن باعتدالن ابن عدي يمجد الحكيم العالم، غير انه يقول ان ليس كل انسـان يسـتطيع ان يصل الى هذه الدرجة من العلم والمعرفة حسب الانسان اذن ان يسوس نفسه بالسياسة المستحسنة المحمودة.

ابن عدي ينصح الناس بالتوجه الى العلوم العقـلية، من اجل ان تشرف نفسـه وتعظم همته ويقـوى فكره بالعلوم العقلية. ان الانسـان بالعقـل يملك اخلاقـه، ويصلح كل خلل قد يصيبه، فينقاد له طبـعه، ويسـهل عليه تهذيبه.

٤ـ الاعتدال:

اقول باختصار، ان الاعتدال عند يحيى بـن عدي هو حين يأخذ الانسان في التوسط في حـياته الاجتماعية، فلا يكون مندفعاً الى حد المبالغة ولا منكمشاً على نفسه الى حد الانحسار.

اما الحد الفلسفي عنده، فهو الوسـط بـين رذيلتين، هما الافراط والتفريط. الشـجاعة ـ مثلاً ـ فضيلة، غير ان افراطها وهو التهور رذيلة، كما ان التفريـط وهو الجبن رذيلة ايضاً. لابأس ان اشير الى ان الآداب العالمية كلها، تنصح الانسـان بـلزوم الاعتدال وعدم المبالغة في الحياة، لان التطرف يجر الانسان دائماً الى المهاوي ويخلق له الويلات.

العرب قبل الاسلام، في اشعارهم وخطبهم وحكاياتهم ووصاياهم، نصحـوا الانسـان بـوجوب الالتزام بالاعتدال. القرآن الكريم حث الانسـان على الاعتدال، كما ان الاحاديث الشريفة تزخر في الغرض نفسه.

الأدب العربي يلح على الاعتدال في السيرة والسلوك، قبـل ان تكون هناك نظرية فلسـفية في هذا الشـأن. الاديب ابن المقفع يملأ كتابيه (الادب الصغير) و(الادب الكبير) بالحكم، ومنها نصائح للانسان بـوجوب لزوم

الاعتدال، لاسيما في الطعام والشراب، وفي التعامل مع متطلبات الحياة.

بعد ان ترجمت كتب الفلسفة اليونانية الى اللغة العربية، قرأ الفلاسفة العرب، ان الفيلسوف اليوناني افلاطون ينصح بالاعتدال. اما ارسطو فقد حد الاعتدال بنظرية فلسفية، عرفت بالوسط الذهبي.

الفلاسفة المسلمون بعامة، اتخذوا الاعتدال مرتكزاً مهماً في بناء الأسس الاخلاقية عند الانسان. من الفلاسفة السابقين ليحيى بن عدي، الذين نصحوا بوجوب الاعتدال وعدم التطرف، الكندي والفارابي، اما ابو بكر الرازي فقد عالج القضية معالجة الفيلسوف من ناحية نظرية، ومعالجة الطبيب الذي يعرف اهمية الاعتدال في المأكل والمشرب من ناحية اخرى.

اما ابن عدي التكريتي، فيقول ان الانسان السعيد من يصرف نقوده باعتدال على اللوازم الضرورية للحياة. انه الرجل الذي يتصرف تصرفاً حكيماً، فيسعد نفسه بما يقيم اوده، من غير مبالغة في الترف واظهار المباهاة.

ان الانسان الذي ينبغي عليه ان يحيا حياة معتدلة مريحة عليه ان يضع امام عينيه رذيلتي الافراط والتفريط، ويتخذ فضيلة الاعتدال قانونا في الحياة.

كثير من المفكرين الاسلاميين، الذين جاءوا بعد يحيى ابن عدي قالوا بوجوب الاعتدال في حياة الانسان. الماوردي (ت ٤٥٠هـ) القاضي والمفكر المشهور، يؤمن بأن الاعتدال هو الذي لا يتجاوز الحد الى الافراط، او ينحسر الى التفريط. انه يضيف ان اية مبالغة او تقصير، هي من دون ادنى شك رذيلة، ينبغي الا يقترب من حدودها كل انسان.

الفيلسوف ابن سينا يعتقد ان افضل طريق يسلكه الانسان في الحياة، هو الا يبالغ في حياته، بل يساير معالم التنظيم والانسجام ابن حزم يعرف الرجل العادل، الذي يوازن بين الطريقين المتطرفين، ويتخذ الوسط في السير والسلوك.

الفيلسوف الغزالي يضرب الامثلة من القرآن الكريم في هذا الشأن، ويتخذ الآيات الكريمة مصدراً لحكمه، بان الاعتدال هو التوسط بين طرفين متطرفين.

ابن ابي الربيع في كتابه (سلوك المالك في تدبير الممالك) يعد الاخلاق الفاضلة، هي الوسط بين الافراط والتفريط، انه يضرب مثلاً بالشجاعة التي يعدها فضيلة، وان طرفيها رذيلتان، وهما التهور والجبن.

انا طبعاً لا ادعي، بأن هؤلاء الفلاسفة قد تأثروا بفلسفة ابن عدي الاخلاقية، ان ما ورد طرحه، ان فضيلة الاعتدال مفضلة لدى الناس، ومذكورة في كتب الحكماء.

لاشك ان الفلاسفة والمفكرين المتأخرين، الذين ذكرتهم، والذين اعقبوا زمن ابن عدي، قد اطلعوا على الادب العربي، ودرسوا التراث الاسلامي، بدءاً من القرآن الكريم والحديث، وما اعقب ذلك من فقه وعلم كلام وتفسير، اضافة الى دراستهم للفلسفة اليونانية: لاسيما ما جاء في كتب افلاطون وارسطو الاخلاقية.

يوجب ابن عدي على من كان ملكاً او رئيساً، ان يشرك بطعامه افراد حاشيته وندماءه واعوانه واصحابه، اضافة الى ان الواجب يدعوه ان يتفقد



الفقـــراء والمســـاكين، لان هؤلاء احـــوج للطعام من اعوانه ورجال حاشيته.

يطلب ابـــن عدي من الملك او الرئيس حـــين يجمع اوداءه، الى الطعام أو الشـــراب، ان يظهر لهم الوجه الطلق واللقاء الســـمح، عليه ان يبـــدي لهم انه دعاهم للانس بهم والاستبشار بمجلسهم.

ليحذر الرئيس كل الحـــذر ان يبـــدي لمن دعاهم على الطعام او الشـــراب، اي نوع من الفضل والمنّة، وان يبتعد عن التبـــجح في مجلس الطعام، لانه يزري بـــه ويحط من قدره.

ان من سار في طريق الاعتدال، عليه ان يعلم ان المال وجد من اجل ديمومة الحياة، وان لا يحتاج الانسان الى غيره. ليس من الحكمة ان يشتد حرص الانســـان على جمع المال، بل عليه ان يكسبـــه من وجهه ويصرفه في وجهه.

على الانسان ان يعتدل في صرف المال، وان يحترس من التبذير والامساك. ان المال يراد في الحياة، كي ينعم الانسان بعيشة معتدلة هانئة، من غير أن يحـــتاج الى غيره، فيشعر بالذل والهوان.

ان الانســـان المعتدل من يصرف من ماله ما يســـد حاجاته لضرورات الحـــياة. لا بـــاس ان يدخر شـــيئاً، يستعين به على شدة قد تحيط بـــه. بـــعد ذلك، عليه ان يوزع ما فاض من ماله على اقربائه واصدقائه، وعلى الفقـــراء والمحـــــتاجين، لان ذلك اولى له من اكتناز الاموال دون طائل.

ليعلم الانســـــان، ان الفضل هو ما يميز الناس عن بـــعضهم، وليس كثرة الاموال. ان الجهلاء وحـــدهم الذين يتفاخرون بالذخائر والاموال والآلات ان الأموال لا يتفاضل بـــها الناس، ولا تجعل نفوســـهم افضل من غيرهم.

ان الرجل الحـــكيم العفيف، يكون افضل بـــكثير من الجاهل الشرير وان كثر ماله، ان كثرة الفضل هي التي تجعل الانسان افضل من غيره.

اما اذا اجتمع الفضل مع الغنى عند انسان ما، وتميز بـــكثرة العدل والاعتدال وكثرة الاحســـاس، وتفقـــد باموالـه المحتاجين والفقراء، فإن مثل هذا قـــد أفادته الأموال وزادت من فضله.

يبين يحيى بن عدي بوضوح قائلاً، ما اجمل بالانسان ان يسوس نفسه السياســـة المستحسنة،حـــتى يكون محبوباً عند الناس معظماً عندهم، موقراً عند الرؤساء والملوك.

ان من يكون هذا حاله، يكون مقبولاً محترماً، وليست الاموال وحدها التي تجعل الانسان محـــترماً مقبـــولاً. الانسان بفضائله واعتداله وحسن سيرته.

لا ننس ان الرجل المعتدل الســـــمح الفاضل، يكون معززاً على الدوام، ومكانته دائمة عند الناس. صاحب الاموال اذا فقد امواله، سقـــط في نظر الناس، ولم يعد يلتفت اليه احد.

ما احرى بالانسان اذن ان يتحلى بالاخلاق الحســـنة الكريمة، ويعتاد على السيرة المحمودة، ويكون ديدنه الاعتدال في التعامل مع الناس، كي يكون محبوباً على الدوام، معظماً لذاته وليس لكثرة امواله.



٥. الفضائل والرذائل:

يلح يحيى بن عدي في كتاباته الاخلاقية على أن على الانسان ان يتحلى بالفضائل، وأن يتجنب الرذائل، ما استطاع الى ذلك سبيلا.

انه يذكر احدى وعشرين فضيلة، ويشرح ميزاتها بحسب وجهة نظره، ثم لا ينسى ان يعقب بعد ذلك بذكر احدى وعشرين رذيلة، كل رذيلة تقابل فضيلة، ثم يبين مساوئ كل رذيلة على الانسان، وربما على المجتمع ايضاً.

ان ما ألاحظه ان ابن عدي، حين يقيّم الفضائل وينتقد الرذائل، انه لم يخضعها لقوى النفس الثلاث، ولا لما يتمخض عنها من فضائل، او شيء من هذا القبيل.

ابن عدي اذن لم يتقيد بالفضائل الاربع، التي اقام عليها الفيلسوف ارسطو فلسفته الاخلاقية. ابن عدي كفيلسوف اخلاقي، استطرد في ذكر احدى عشرين فضيلة، ثم قارنها باحدى وعشرين رذيلة.

لا بأس ان اشير، الى ان من ادبائنا المبكرين في تراثنا العربي، من كتب في الاخلاق هو أبو عثمان الجاحظ كتب الجاحظ في الاخلاق كتابه المعروف (محاسن الآداب).

الآداب في اللغة تعني الاخلاق، وان الجاحظ طبعاً يعني ذلك. لابد ان اذكر ملاحظتين حول كتاب الجاحظ هذا. الملاحظة الاولى ان كتاب الجاحظ هذا، يعد كتاباً مبكراً يعالج القضايا بطريقة ادبية، على ان يحيى بن عدي يتصدى للمشكلات الاخلاقية، من وجهة نظر فلسفية.

اذا اردت ان القي نظرة تأريخية على الحالة، فان الفضائل والرذائل قد نوقشت من قبل. لاشك ان الفضائل ممدوحة في الآداب العالمية والرذائل مذمومة، سواء أكانت عند الفرد لم في المجتمع.

القرآن الكريم حث على التمثل بالفضائل والتحلي بها، وتجنب الرذائل والحذر منها. الحديث النبوي الشريف، استحسن الفضائل كالكرم والشجاعة والسماحة، وذم الرذائل كالبخل والجبن والكذب.

العرب تغنوا بالفضائل وتباهوا بها، وافتخروا على غيرهم بانهم اهل فضل وخير. انهم في الوقت ذاته، استهجنوا الرذائل وحطوا من شأنها، ونصحوا بتجنبها والابتعاد عنها.

كتب الادب العربي والتأريخ والسيرة، تذكر كثيراً من الحكم التي تحث على الفضيلة وتحذر من الرذيلة. على المستوى العملي فالكتب تزخر بافعال العرب الفاضلة.

اكتفي بذكر مصدرين في هذا الشأن، وهما ابن قتيبة (ت٢٧٥هـ) في كتابه (عيون الاخبار) وابن عبد ربه (ت٣٢٨هـ) في كتابه (العقد الفريد)، حين ذكر كثيراً من الفضائل التي تميز العربي، مثل الصدق والشجاعة وحفظ العهد وحفظ الامانة واكرام الضيف.

البيهقي في كتابه (تتمة صوان الحكمة) يذكر عدة اخبار وحكايات، عن فضيلة الشجاعة عند العرب قبل الاسلام.. لقمان الحكيم ينصح ابنه بلقاء الناس الصادقين والابتعاد عن الكاذبين. المسلمون احتقروا الكذب والبخل والحسد والغضب.

الكاتب المعروف ابن المقفع، كان ينصح الانسان في



كتبه، في التحلي بــالفضائل، مثل الشــجاعة والامانة والقناعة والكرم والحفاظ على السر. في الوقت نفســه كان يحــذر من الرذائل، مثل الغضب والكذب والحســد والبخل.

يوصي ابن المقفع دائماً باتباع الاخلاق الحســنة، ان كتابيه (الادب الصغير) و(الادب الكبير) يعدان كتابــين اخلاقيين او كما يقول الادباء، فانهما مفعمان بالوصايا تجاه الآداب الحسنة. ابن المقفع يؤكد التحلي بالفضائل وتجنب الرذائل.

ابو عثمان الجاحظ الاديب العربي الكبــير، استحســن بعض الفضائل، التي ينبغي على الانسان التمثل بها في الحياة، مثل الصدق والشجاعة والوفاء والاخلاق وقول الحقيقة والتقشف والكرم. انه في الوقــت ذاته، اوصى بالابتعاد عن الرذائل، مثل البخل والجبن والكذب.

اما الفلاسفة فلهم مواقفهم الاخلاقية الثابــتة في هذا الشأن. ابو نصر الفارابي يؤكد الفضائل العقلية بالدرجة الاولى، مثل الحكمة وطلب المعرفة، ثم يثني بــعد ذلك على الفضائل الاخلاقية مثل الشــجاعة والكرم والعدل. ابو بكر الرازي في كتابه (الطب الروحاني) يذكر بعض الرذائل التي تقــذفها النفس، مثل الحســـد والغضب والبخل وتعاطي الخمور وغيرها.

الماوردي حين يعالج المشكلات الاخلاقية، فهو متأثر بالروح الاسلامية، انه حين يناقش اية مشكلة اخلاقية، فهو دائماً يضرب الامثلة بالاحاديث النبوية، او باقــوال وروايات وحكم الصحابة، وذلك في التحــلي بالســلوك الحسن، بما ينفع الانســان في هذه الدنيا والآخرة. ان كتابــه (ادب الدين والدنيا) زاخر بــالوصايا والامثلة والحكم الاخلاقية في هذا المقام.

يحيى بن عدي التكريتي، خصص نصائحه ووصاياه فيما يهم الانسان في الحياة الدنيا فقط، سواء باقــتفاء ما يذكر من فضائل، اوبــــما يحــذر من رذائل. انه فيلسوف اخلاقي، يتعامل مع الانســان بــما هو كائن انساني، وكونه عضواً في مجتمع.

من الفلاســفة والمفكرين الآخرين، الذين قــيموا الفضائل واستهجنوا الرذائل، من وجهة نظر اسلامية، او انهم تأثروا بالاخلاق الاسلامية، تبعاً لتعاليم القرآن الكريم ووصايا الاحاديث النبوية الشــريفة، الخطيب البغدادي (ت٤٦٣هــ) حين مدح السخاء وذم البخل، متأثراً بالاحاديث النبوية الشريفة.

ابو حامد الغزالي تأثره واضح بالتعاليم الاســلامية، حين يتعامل او يشــرح اهداف بــعض الفضائل، مثل الشجاعة والصبر والكرم والوفاء، او حين يحــذر من الرذائل مثل الحسد والبخل والكذب. فخر الدين الرازي هو الآخر، يتأثر بالروح الاسلامية حين يحبذ السخاء ويمقت التقتير.

شهاب الدين بن أبي الربيع، تكاد افكاره تتطابــق مع ماكتبه يحيى بن عدي، سواء أكان ذلك حين يكتب عن الفضائل ام الرذائل.

لا اريد ان اشرح او اعقب على الفضائل ومايقابــلها من الرذائل، التي سطرها يحيى بــن عدي في كتابــه (تهذيب الاخلاق) التي بلغت عشرين فضيلة وعشرين رذيلة، انه بهذا قد تجاوز كلاً من افلاطون وارســطو،

حين اقتصر كل منهما على ذكر اربع فضائل فقــط وما يقابلها، او يضادها من رذائل اربع فقط.

اود ان اترك القـــارئ يتمتع بقـــراءة النصوص التي كبتها الفيلسوف، حين حد كل فضيلة وبـــيّن محاســـنها ووجوب اتباعها والتحلي بها. انه في الوقت ذاته، كتب مايضاهي كل فضيلة أو ما يعاكســـها من رذيلة، وذكر مساوئها وحذر كل احد منها.

ان ما وددت اشير اليه في نهاية هذا الفصل، ان ابـــن عدي التكريتي، لم يكتف بـــذكر عشـــــرين فضيلة ومايقابـــلها من رذائل، بـــل هو يســـطر اربـــع صفات اخلاقية، هي في بعض الناس فضيلة وفي بعضهم الآخر رذيلة، وهي:

(١) حب الكرامة: وهو ان يسمو الانســـان بـــالتعظيم والتبجيل. ان هذا الخلق محمود للصبيان، كي يحـــثهم على اكتساب الفضائل، اما افاضل الناس فلا يحـــتاجون الى التبجيل، لاسيما اذا زاد عن حده وتحول إلى ملق.

(٢) حب الزينة: وهو التصنع بحسن البزة والمركوب وكثرة الخدم والحشـــم. هذا الخلق مستحســـن للملوك والرؤســـاء، اما اهل العلم والخطبـــــاء ورجال الدين، فيستقبح منهم.

(٣) المجازاة على المدح: وهذا الخلق ممـــدوح مـــن الملوك والرؤســـاء، لانه يكســـب الممدوح ذكراً جميلاً يبقى على الدهر، وان عدم مجازاة المادح مستقبح.

(٤) الزهد: وهو قلة الرغبـــة في الاموال والاعراض وايثار القناعة. هذا الخلق ممدوح من العلماء ورؤساء الدين والخطباء. اما الملوك والعظماء فغير مستحســـن منهم، لان الجدير بهم ان يجمعوا الاموال ويتفقدوا بها الرعية، كما ان عليهم ان يدخروا الاموال لحســـاب ما يأتي به المستقبل.

٦ـ الممارسة:

يعطي ابن عدي التكريتي اهمية كبيرة للممارسة في السيرة والسلوك واستقرار الاخلاق عند الانسان.

لاشك ان الممارسة او الرياضة او التمرين، قد درست ونوقشت من قبل كثير من الفلاسفة قبـــل يحـــيى بـــن عدي. افلاطون وارسطو قـــد ذكرا كثيراً من الامثلة، التي تنمو وتتأصل عند الانســـان بالممارســـــة، مثل الفضيلة والحكمة والادب.

ابن عدي نفسه يؤكد اهمية الممارسة عند الانســـان، حين يريد ان يتحلى بـــالفضيلة او ان يتجنب الرذيلة. انه يحد الاخلاق كونها فعلاً انســـانياً من دون تفكير. يضيف بعد ذلك قـــائلاً، ان الاخلاق عند بـــعض الناس تكون بالطبع وعند بـــعضهم الآخر تكون بالممارســـة والتعود والتمرين.

يعطي بـــــعض الامثلة الاخلاقـــــية، التي توجد عند الانســـان، بالطبـــع، مثل الشـــــجاعة والكرم والعدل والاعتدال. في الوقت نفسه، يقـــول ان الانســـان قـــد يحصل على العادات الحسنة او الســـيئة بالممارســـة والتعود.

اما الاخلاق المحـــمودة، فانها وان كانت في بـــعض الناس غريزة، ولكن ليس في جميعهم، وان الباقين قد يمكن ان يصيروا اليها بالتدريب والرياضة، ويترقـــوا اليها بالإلف والاعتياد.



أما المطبوع على العادات الجميلة منها، فيكون لقوة نفسه الناطقة وشرف عنصره، اما المطبوع على العادات المكروهة، فلضعف نفسه الناطقة وسوء جوهره. اما الذي تجتمع فيه فضائل ورذائل، فهو الذي تكون نفسه الناطقة متوسطة الحال.

لاشك ان المفكرين المسلمين قد اهتموا اهتماماً كبيراً بالتربية والرياضة، من اجل ان يتحلى الانسان بالخلق الكريم، وان يتخلص مما علق به من عادات ذميمة غير مستحبة في المجتمع الذي هو فيه.

ابن عبد ربه في كتابه (العقد الفريد) يأتي بالامثلة الكثيرة في هذا الشأن، انه يقول ان العرب اولوا اهتماماً كبيراً، لتعويد الانسان على كل ماهو خير، وتجنب كل ما يجلب له القدح والمذمة والانتقاص.

البيهقي يذكر ان العرب يستحسنون الشخص الذي يفيد من تجاربه في تقويم نفسه. الفيلسوف ابو نصر الفارابي نفسه، قد اكد على الممارسة والتربية في تحسين اخلاق الانسان. الماوردي يرى ان العقل يتطور بالممارسة والتجربة، ابو عبد الله الترمذي في كتابه (الريادة) يقول ان النفس تحصل على الافعال الحسنة او الافعال الشريرة بالعادة.

الممارسة لها اثر كبير عند ابن عدي، حين ينصح الانسان ان يلاحظ اخطاءه وسجاياه غير المحمودة، ويصححها عن طريق التخلص منها بالمحاولة والتكرار.

ان الشخص يستطيع ان يبتعد عن مصاحبة اصدقاء السوء، وان يعاشر خيار الناس من الصالحين وارباب المعرفة.

اذا كانت الاخلاق الحميدة في بعض الناس غريزة، فان الآخرين يمكن ان يصيروا اليها بالتدريب والرياضة، ويترقوا اليها بالإلف والاعتياد.

ومع هذا الحال، فان ابن عدي يعتقد ان بعض الناس من لا يقبل طبعه العادات الحسنة ولا الخلق الجميل، وذلك لرداءة جوهره وخبث عنصره، وهذه الطائفة من جملة الاشرار الذين لا يرجى صلاحهم، ولذا يجب نفيهم خارج المجتمع.

يبدو لي ان ابن عدي متأثر باستاذه الفارابي، الذي قال قبله بوجوب اخراج الاشرار من المدينة. ربما هو متأثر بافلاطون ايضاً، الذي اقترح بإخراج الشعراء السيئين من المدينة الفاضلة.

ان الذي اعتقده، ان الانسان ابن مجتمعه، ويجب على اولي الأمر اصلاحه بالتربية والتدريب. اذ لا ينفع التمرين فربما يردعه العقاب او السجن أما نفيه من المدينة فهذا رأي غير صائب، لامن ابن عدي ولامن الفارابي ولا من افلاطون.

لعل اشهر فيلسوف موسوعي اخلاقي اسلامي، اعطى رأيه في هذا الشأن هو ابو حامد الغزالي. انه يرى ان الانسان يكتسب الفضائل او الرذائل بالعادة والممارسة والمواصلة.

يقول الغزالي ان الذي ينحو بسلوكه نحو محاسن الافعال يتعود عليها، فتتحسن اخلاقه ويكتسب الفضائل، اما الذي يجري وراء الفعال الرديئة ويتعود عليها فيكتسب الرذائل. يعطي الغزالي مثلاً الكرم،



فيقـول ان الذي يتعود الكرم يغدو في النهاية شـخصاً كريماً.

يقارن الغزالي بين الجسم والنفس، فيقول ان الجسم لم يولد متكاملاً قـوياً، ولكن ذلك يكون بـالطعام والنمو. النفس ايضاً تنمو وتتكامل بالتدريج والتعويد والتدريب.

يؤكد ابـن عدي الابـتعاد عن الاخلاق الرديئة، وذلك بـالارتياض والعادة، ليهتدي بالسـجايا المغبـوطة، فيتخلص من الاخلاق السـيئة والعادات الرديئة، ليكون مهذب الاخلاق فيصل الى التمام.

٧ـ التقشـف:

يحث يحيى بن عدي على التقشف في الحياة، حـتى لا تكاد تخلو صفحـة من كتاب (تهذيب الاخلاق) الا وترد نصائحـه بالاقـلال من الطعام والشـراب، والظهور بالمظهر البسيط المحتشم في الحـياة، من دون مظاهر كاذبة ولا مغالاة.

يخيل اليّ ان السبب الذي دعاه، ان ينحو هذا المنحـى في القول والاعتقاد، اضافة الى كونه مفكراً فيلسـوفاً، يتقيد بحياة البساطة والقـناعة، ولكن لأن الغالب على حياة اصدقـائه وتلاميذه، كانوا يعانون حـياة الفقـر والعوز. كانت الدراسة تستغرق وقتهم، وقد يحـترفون استنساخ الكتب من اجل ادامة الحياة. ان اخبار عوزهم وشكواهم من البؤس يذكرها ابو حـيان التوحـيدي في كتاب (المقابسات).

ابن عدي حين يذكر بعض فضائل الانسـان، مثل العفة والقـناعة والتصون، فانه يوصي بضبـط النفس عن الشهوات الحسية، وقسرها على الاكتفاء بما يقـيم اود الجسد وحفظ صحته فقط واجتناب السرف.

ان على الانسان ان يقتصر في جميع اللذات ويكون هدفه الاعتدال. عليه الاقـتصاد على ماسـنح من العيش، والرضا بما سهل من المعاش وترك الحرص على اكتساب الاموال.

على الانسان في كل الاحـوال، ان يعمل على قـمع نفسه الشهوانية، اذا حـملته او دعته للاقبـال على اللذات، ان يقـتصر على ماهو مقبـول وهو يروض نفسه عليه، فيكسـر حـدتها حـتى ترتاح وتكف من حدتها.

يرى ابن عدي ان من حسن حظ الانسـان، ان يبـعد نفسـه عن المعايب والنقـائص المذمومة، فيكون بتأديب النفس وضبـطها والاجتهاد بـالتغلب عليها، قادراً على اقتفاء سيرة افاضل الناس.

لاشـك ان التقشـف في الحـياة والزهد والنسـك، معروفة عند العرب، حتى كان منهم ذلك قبل الاسلام. لقد كانت هناك جماعات تمارس حياة الزهد عن قصد، كممارسة الفضيلة في الحياة.

يذكر العرب لقمان الحكيم، انه عاش حـياة تقشـف وزهد. القرآن الكريم يذكر لقمان كشـخص اخلاقـي يحث على الفضيلة. المسلمون يعرفون لقمان الحكيم انه يحـث على عمل الفضيلة واجتناب الرذيلة، وانه يدعو الى البساطة والتقشف في الحياة.

النبي محمد صلى الله عليه وسلم واصحابـه رضوان الله عليهم، عاشوا حياة البسـاطة، التي هي اقـرب للزهد والتقشف وانهم في الوقت ذاته، طلبوا من عامة



الناس ان يقتدوا بهم ويسيروا مثل سيرتهم.

ان من المعروف ان الزهد هو اول خطوة نحـــــو التصوف ان متصوفة الاسلام بدأوا حياتهم العملية في الزهد بالدنيا والتقشف بالحياة، في طريق التصوف.

ان كثيراً من ادباء ومفكري الاسلام دعوا الى التقشف. الكاتب ابن المقفع ينصح دائماً بمخالفة رغبات الجسد في الاتجاه نحو الشهوات واللذات الحسية.

ابو عثمان الجاحظ اديب العرب الكبير، يخصص فصلاً كاملاً في كتابه (البيان والتبـيين) تحـت عنوان (كتاب الزهد). انه يضرب كثيراً من الامثلة، ويروي الروايات، ويحكي حكم الحكماء، عن حياة الزهد والزهاد.

ابو حامد الغزالي، يعتقد ان التقشـف هو خير فضائل الانسان، انه يرى ان السعادة تكون بتجنب الشـهوات. ابـن سـينا يعرف المتقشـف، انه الذي يتجنب اللذائذ الحسـية في هذه الحـياة اخوان الصفاء يعتقـدون ان الفضيلة تحصل بتجنب الرغبات الجسـدية، والميل الى حياة التقشف.

يبدو لي ان التعاليم المسيحية قد اثرت ايضا في يحيى ابن عدي، حـين يصر في الرأي، ان على الانسـان ان يكون متقشفا، يكتفي بارتداء الملابس الخشنة ويكتفي باليسير من الطعام.

اعتقد ان على الرغم من ان ابن عدي مسيحـي، فرأيه القاسـي المتطرف هذا، يتعارض مع كونه فيلسـوفاً اخلاقياً ينصح باعتدال في الحياة.

المهم ان ابن عدي التكريتي، يوصي الانسان ان يتحلى بمكارم الاخلاق ومحاسـنها، ومتنزهاً عن مسـاوئها ومقابحها. عليه ان يكون عادلاً في كل افعاله، ويجعل قصده اكتساب كل شيمة سليمة من المعايب، ويصرف همته الى اقتناء كل خلق كريم.

ابن عدي لا يكتفي بـنصح الانسـان بالتقشـف في الملبس والمأكل فقـط بـل يرشـده الى ان يكثر من مجالسـة الزهاد والنسـاك واهل الورع والواعظين واهل العلم ورجال الدين.

في الوقت نفسه، عليه ان يديم النظر في كتب الاخلاق واخبار الزهاد والرهبان والنسـاك واهل الورع. عليه ايضاً ان يبـــتعد عن مجالس الخلعاء والمتهتكين والسفهاء.

يحذّر يحيى بن عدي، كل انسان من مجالس السكر، لان السكر من الشراب يثير النفس ويقويها، ويحـثها على التهتك وارتكاب الفواحش. ان الانسان اذا سـكر يفقد قوته العقلية، وينقاد الى كل ما هو قبيح.

انه بعد ان يوصي بتجنب الشراب، ينصح بالابـتعاد عن مجالس الشـراب، والا يقـترب من المجاهرين بالشراب والسكر والخلاعة. ان الشخص الذي يحضر مجالس الشراب، فان نفسه قد تميل الى شرب القـليل منه، فيتعود بعد ذلك على الشـرب ويكثر منه، حـتى يغدو مدمناً يصعب رجوعه الى حالته الاولى.

ان من اراد كسر شهواته الحسية، عليه ان يقـلل او يبـتعد عن السـماع، لاسـيما النسـاء والشابـات المتصنعات منهن. ان السـماع يثير الشـهوة، ولذا فالابتعاد عنه اولى بالشـخص الذي يريد ان يحـتفظ بالاحتشام والاحترام.

اما الطعام، فان ابن عدي يرى ان غايته الشبع ودوام صحة الجسد ودفع ألم الجوع. ليس من اللائق اذن المبالغة في تعدد اجود الاطعمة كثير حظ، لان الاولى هو التوسط في نوع المأكل، من دون نهم فيه.

بعد كل هذا، فان على الانسان ان يذكر مايلحق بالفاجر والشره والمتهتك من العار واحتقار الناس له. انه لاشك سيكف عن كل ميل الى الفواحش، وسوف يسير في طريق التعفف والقناعة.

هـ ـ الانسان الكامل:

ان من الواضح، ان يحيى بن عدي، حين ينصح الانسان بتجنب مواطن الزلل وحثه على فعل الخير، فان هدفه الاعلى من وراء ذلك، هو أن يوصل الانسان الى مكانة الانسان الكامل.

انه من اجل ذلك، يبدأ الفقرات الأولى من كتابه (تهذيب الاخلاق) قائلاً: ان من تمام الانسان وكماله ان يكون مرتاضاً بمكارم الاخلاق ومحاسنها ومتنزهاً عن مساوئها ومقابحها، آخذاً في جميع افعاله بقوانين الفضائل عادلاً في كل افعاله عن طريق الرذائل.

الانسان عنده، هو الذي لم تفته فضيلة ولم تشنه رذيلة. ينتبه ابن عدي الى ان هذا الحد قلما ينتهي اليه انسان، واذا انتهى الانسان الى هذا الحد كان بالملائكة اشبه منه بالناس.

الحقيقة ان يحيى بن عدي حين يذكر كلمة الكمال، فانه يذكرها بمصطلح، لانه يعلم تمام العلم، ان الانسان غير قادر على ادراك درجة الكمال.

انه في الوقت الذي يذكر كلمةالكمال، فانه يرفقها بكلمة التمام، انه احياناً يكتب كلمة التمام فقط، وحسب الانسان ان يصل الى مرحلة التمام.

كلمة الكمال يستعملها المتصوفة في اذكارهم، ويذكرونها في كتاباتهم النثرية والشعرية، لان غايتهم العلمية والعملية ان يدركوا قمة الكمال.

اما كلمة التمام التي يستخدمها ابن عدي، وقد يردفها بكلمة الكمال، فهو يحسن صنعاً في هذا. ان الانسان مثقل بنوازع ورغبات وطلبات الجسد، ولهذا فحسبه ان يتمثل الفضائل في حياته ويتجنب الرذائل، عسى ان يكون تام الصفات وينعت بكلمة التمام.

نلاحظ ان ابن عدي على الرغم من انه يعتقد ان اكثر الناس يميلون الى شهوات الجسد الحسية، وانهم مثقلون بالمساوئ، غير انه مع كل ذلك، لايفت في عضد الانسان. انه يحث الانسان على التمسك بدرب الفضيلة وتجنب مواطن زلل الرذيلة، وان يوازن بين قواه النفسية، وان يعطي الاولوية للنفس الناطقة، لان مثل هذا جدير به ان يصل الى التمام.

وهكذا اقول ان الانسان الكامل عند يحيى بن عدي، هو الانسان التام، وهو يختلف عن الانسان الكامل عند المتصوفة. حسب الانسان ان يكون متمتعاً بكافة الفضائل، حتى يكون وفق رأي ابن عدي قد وصل الى درجة التمام.

اما الانسان الكامل عند المتصوفة، امثال ابن عربي وعبد الكريم الجيلي، فانه يختلف تمام الاختلاف عن المفهوم الذي يريده ابن عدي ان يكون عليه.

ابن عدي يقول، ان الانسان لا يبلغ درجة الكمال حتى



تتمثل فيه الصفة الالهية الموجودة في الانبيـــــــياء والاولياء. النبي محمد صلى الله عليه وسلم عند ابـــن عربي انسان كامل. ابن عربي يعتقــد انه في كل عصر يوجد انسان كامل، وهو يعتقد انه الانســـان الكامل في عصره.

عبد الكريم الجيلي يطلق على الانسان الكامل مصطلح (القطب). انه يقول ان النبـــي محـــمدا انســـان كامل. الانسان الكامل بحسب رأي الجيلي من تتحــد روحـــه بالذات العليا، على الرغم من ان جسده مازال مرتبـــطاً بالاشياء المادية، فخر الدين الرازي يعتقد ان الانســـان اذا ما وصل الى درجة الكمال، فانه يكون قريبـــاً من الله كواحد من الملائكة.

ينظر ابن عدي التكريتي الى الحـــالة كعالم نفس، من حيث انه يعرف ان الانســـان مركب من نفس وجســـد، وانه يحيا في وسط اجتماعي. انه يحد الانســـان التام، الذي هو جامع لمحاســـن الاخلاق فلم تفته فضيلة ولم تشنه رذيلة.

يدرك ابن عدي ان هذا الحد قـــلما ينتهي اليه انســـان، واذا انتهى الانسان الى هذا الحد، كان بالملائكة اشبـــه منه بـــالناس، اما سبـــب ذلك فلأن الانســـان مضروب بانواع النقـــص، مســـتول عليه وعلى طبـــعه ضروب الشر.

لاشك ان الرجل عاش في وسط حـــضاري عربـــي ــ اسلامي، وقد تزود بهذه الثقافة طوال حـــياته. مع ذلك فان ثقافته المسيحـــية الاولى التي يؤمن بـــها، جعلته يعتقد بـــان الشـــر عالق في الانســـان، هذا اضافة الى اطلاعه على فلسفتي افلاطون وارســـطو، اللذين كانا يدعوان الى التخلص من عوامل الشر بـــطاعة النفس الناطقة، او تحكيم العقل بما يستجد من امور.

من مفكري الاسلام، الترمذي الذي يرى ان الانسان يولد وهو محمل بالشـــرور، لكنه يعقـــب فيقـــول، ان الانسان يستطيع ان يتغلب على تلك المساوئ بطاعته للدين.

الماوردي هو الآخر، يعتقد ان الانسان يميل بطبـــعه الى الرذائل والشرور. السبـــب في رأيه، لان النفس لا تنحو بالطبع نحو الفضائل. لابد اذن في هذه الحياة، ان يتدرب الانسان ويتربـــى على المســـير في ممارســـة الفضائل.

يذهب ابن حزم الاندلسي في القـــول، الى ان لا أحـــد يخلو من المساوئ عدا الانبياء. اما ابن ابي الربـــيع، فيعتقـــد ان الرذائل موجودة ومســـيطرة على الكائن الانساني.

يؤكد يحيى بن عدي طبعاً، ان من الصعب ان تجتمع الفضائل كلها في انسان واحد، وفي الوقت نفسه، فمن الصعب ايضاً ان يخلو انسان من احـــدى الرذائل. لهذا السبب، يدعو ابن عدي الانســـان أن يتفقـــد فضائله فيحسنها، ويتفحص عيوبه ليتخلص منها.

حين يصف ابن عدي الانسان التام يقـــول: هو الذي يكون متفقداً لجميع اخلاقه، متيقـــظاً لجميع معايبـــه، متحـــرزاً دخول نقـــص عليه، مســـتعملاً كل فضيلة، مجتهداً في بلوغ الغاية، عاشقاً لصورة الكمال، مستلذاً لمحاسن الاخلاق.

لا يكتفي يحيى بـن عدي ان يجمل الانسـان اخلاقـه بالعمل، بل هو كفيلسوف يحث الانسان ان يوجه عنايته الى النظر في العلوم الحقيقية، ويجعل غرضه الاحاطة بماهيات الأمور الموجودة. وذلك ان يجعل شـعاره ليله ونهاره، قـراءة كتب الاخلاق، ويتصفح كتب السـير والسياسات، ويأخذ نفسه باستعمال ما أمر اهل الفضل باستعماله، واشار المتقدمون من الحكماء باعتياده.

يكرر ابـن عدي القـول، ان فضائل النفس تزدهر في العلوم العقلية. ان الانسان اذا اتجه الى العلوم العقـلية شرفت نفسه وملك اخلاقه وعظمت همته وقوي فكره، فينقاد له طبعه ويسهل عليه تهذيبه.

أعتقد أن ابن عدي، اضافة الى تأثره بالتراث العربـي الاسـلامي الذي يدعو الى وجوب التعلم وممارسـة القراءة ومتابعة الحكمة غير انه كما يبـدو، قـد تأثر ايضاً بفلسـفتي افلاطون وارسـطو، اللذين يدعوان الانسان الى الخوض في غمار المعرفة.

ابن مسكويه يذهب في القول الى ان الكمال يحصل عن طريق المعرفة، بتربية النفس وزم الجسد عن الشهوات واللذات. ابن حزم هو الآخر، يرى ان الانسـان يكتمل عن طريق التربية وتحصيل العلوم.

ابو حامد الغزالي ينصح الانسان ان يكتشـف اخطاءه ومساوئه، وان يسعى للتخلص منها، بارشـاد صديق مخلص أو رجل عاقل. عليه ان يرتبط بالناس الافاضل ويتجنب صحبة السيئين.

فخر الدين الرازي يعتقـد ان الانسـان يحـصل على الكمال بالمعرفة، اما ابن ابي الربيع فهو ينصح الانسان الذي يسعى للوصول الى الكمال، ان يسـعى بتحسـين اخلاقه، بالتغلب على المساوئ والرذائل.

مع كل ما تقدم، فان يحيى بن عدي يعلم علم اليقين، ان الانسان نفس وجسـد، كما انه عضو في مجتمع، يجب عليه الاختلاط والتعامل مع الآخرين.

انه بعد ذلك يعقـب، ان على الانسـان التام او الذي يطلب التمام، ان يجعل لشهواته ولذاته قانوناً يقـصد فيه الاعتدال، ويتجنب السرف والافراط، لا بأس عليه، ان يعتمد من الشـهوات واللذات المعتدلة، المرتضاة المستحسنة، ويبتعد عن كل شهوة مكروهة مسرفة.

يضيف بعد ذلك في القول، ينبـغي لمحـب الكمال ان يجعل همه فعل الخير مع جميع الناس، وانفـاق مـا يفضل من ماله فيما يبقي له الذكر الجميل بـعد موته، وان يتحرز من فعل الشر ما استطاع الى ذلك سبيلاً.

يشير ايضاً ان على محب الكمال ان يعتقـد انه ليس شـيء من العيوب والقبـائح خافياً على الناس، وان اجتهد صاحبها في سترها. عليه اذن ألا يطمع نفسـه في ارتكاب فعل القبـيح ظناً منه انه سـوف ينكتم عن الناس، بـل يجب عليه ان يعرف ان الناس بطبـعهم موكلون بتتبع عيوب الناس وتعييرهم بها.

على الذي يحب الكمال اذن ان يعلم، ان عيوبه ظاهرة وان اجتهد في اخفائها. الطريق الى التمام اذن يكـون باجتناب العيوب بالكلية، والتمسك بالفضائل في سائر الامور، وهذه الرتبـة غاية تمام الانسـانية ونهاية الفضيلة البشرية.

٩. رئيس المدينة:

لم يؤمن يحيى بـن عدي بالطبقـية ولا قـال بـان المجتمع ينبغي ان يقسم الى ثلاث طبقات. انه بهذا قد



خالف او انه لم يتفق مع ما جاء في جمهورية افلاطون من تقسيم للمجتمع الى ثلاث طبقات.

يذكر ابن عدي التكريتي في كتاب (تهذيب الاخلاق) ان الناس كلهم قبيل واحد، وانهم متساوون في وجودهم الانساني، ولا فضل لاحد على احد، الا بما اكتسب من حكمة وما يتميز به من سلوك حسن.

توجد اشارات بسيطة، حين ينظر الى احوال المجتمع، فهو حين يذكر عامة الناس يعبر عن ذلك بكلمة العامة او العوام. اذا أشار الى ذكر المثقفين من كتاب وخطباء ورجال دين، فهو يقول عنهم انهم اواسط الناس، وحين يذكر الحكام فيعرفهم بالرؤساء والملوك.

ان ما أود ان اؤكده في هذا المقام، ان ابن عدي لم يقسم المجتمع الى ثلاث طبقات، ثم يضع حواجز مقفلة بين الطبقات، كما فعل افلاطون من قبل. ان ابن عدي يصف ماهو موجود بعبارات بسيطة، ولا يقصد منها الفصل ولا التمييز.

اما حين يذكر الملوك او الرؤساء او الحكام. فهو لم ينسبهم الى طبقة معينة، ولا اوقف الرئاسة على عنصر معين او سلالة وراثية. كل ما اشترطه بالذي يتولى رئاسة المدينة، هو ان يتميز بالفضائل والاخلاق الحميدة.

انه بهذا يختلف عن الفيلسوف اليوناني افلاطون وعن استاذه المباشر الفارابي، اللذين اشترطا بالذي يكون رئيساً للمدينة ان يصل الى درجة فيلسوف.

يستعمل يحيى بن عدي مصطلحات سياسية متنوعة مختلفة، حين يتطرق الى رئاسة المدينة وما يتبعها من حاشية واعوان.

انه يذكر المصطلحات التالية في عرض الكتاب، حين يتعرض لوصف رئيس المدينة او ذكر اخلاقه او سياسته مثل: ملوك ــ رؤساء ــ زعماء ــ عظماء ــ سلطان ــ اصحاب السلطان ــ الحاكم ــ حاشية ــ اعوان ــ اولياء ــ اصفياء ــ جند اصحاب السلاح.

هذه المصطلحات يستعملها الفيلسوف حين يشير الى ذكر الملك او يصف رئيس المدينة واعوانه وحاشيته ومساعديه.

لم الاحظ ان ابن عدي التكريتي يصف الملك او رئيس المدينة بالقوة والجبروت ولا بكثرة السلاح. انه في الحقيقة يؤكد ان على حاكم المدينة ان يتمتع بالاخلاق الفاضلة، ليكون قدوة للناس بالخلق والكمال.

انه يعطي هذه الاهمية لحاكم المدينة، ويطلب منه ان يتحلى دائماً بالفضائل، لان رئيس المدينة ــ في رأيه ــ يؤثر سلباً او إيجاباً في ابناء المجتمع الذين يرأسهم.

حين يستعرض ابن عدي قضايا الفضيلة والرذيلة في الناس، فهو يعتقد ان الشخص اذا كان خيراً أم شريراً، فانه يحسن او يسيء الى نفسه، اما رئيس المدينة فان سلوكه ينعكس على ابناء المدينة، ولهذا فان خيره يكون عاماً، وكذلك شره ايضاً.

انه يميز الملوك والرؤساء بالفضائل، فاذا كان شخص من عامة الناس يغضب فقد يضر خصمه او ربما يضر نفسه، اما الملك فليس من طبيعته ان يغضب، لانه اقدر على الانتقام، فالاولى به اذن ان يلتزم جانب الحلم.

يوصي ابن عدي الملوك بجمع المال وعدم القناعة

بالقليل. ان المال يجعل الدولة مهابة الجانب، فضلاً عن ذلك، فان رئيس الدولة قادر ان يتحسس قضايا شعبــه، ويصرف الاموال في حقها، بحسـب حــاجة الناس الى ذلك، وما يجعلهم يعيشون بسعادة ورفاه.

القسوة خلق مكروه يرفضه ابن عدي، ويعدّ هذا الخلق من جملة الرذائل، مع ذلك فانه يجيز مثل هذا التصرف للجند واصحاب السلاح ورجال الحروب، اذا استعمل في موضعه المناسب والوقت المناسب.

يحـرص ابــن عدي على ان يتميز الملوك بــفضيلة الوفاء، ان الملوك والرؤساء يحتاجون الى صفة الوفاء اكثر من غيرهم. ان من عرف من الملوك بـــالوفاء، يحبه ابناء شعبه ويلتفون من حوله، اما الرؤساء الذين يتصفون بقلة الوفاء، فان الثقــة تنتفي عنهم، وربــما ينفض عنهم اعوانهم وجندهم، او في الاقل، فان هؤلاء يكونون في شك وحذر منهم، او ربما عدم الوفاء يكون من اسباب فساد، وانهيار ملكهم.

يعطي يحيى بن عدي اهمية كبيرة للملوك والرؤساء، حتى في السـلوك الشـخصي. انه بـعد ان ينصح كل شخص بترك اللذات والشهوات الجسدية، ما يلبـث ان يقـول: ان الملوك وان كانوا اقـدر على اللذات واكثر اعتياداً لها، فهم اعظم همماً واعز نفوساً، ان المحصل منهم اذا سمت نفسه الى التمام الانساني واشتاقـت الى الرئاسة الحقيقية، علم ان الملك احق ان يكون اتم اهل زمانه وافضل اعوانه ورعيته، فيهون عليه مفارقــة الشهوات الرديئة، وهجر اللذات الدنيئة.

حين يستحســن ابــن عدي فضيلة الصدق من جميع الناس، فهو يردف ان الصدق من الملــوك والعظمــاء احسن، بل لا يسعهم الكذب، الا اذا عاد الصدق عليهم بضرر.

ابــن عدي يرى ان فضيلة ســلامة النية لا تصلح للملوك حــجته في ذلك، ان الملك لا يتم الا باســتعمال المكر والحــيل. اكثر من هذا، فان ابـــن عدي يجيز للملوك اغتيال الاعداء، غير انه يحـــذر الملوك من استعماله مع اوليائهم واصفيائهم واهل طاعتهم.

لابأس ان اذكر ان الجاحظ والماوردي قــد ذكرا هذه الفكرة نفسها من قبل وايداها. حجتهما في هذا الرأي، ان النبي محمدا صلى الله عليه وسلم قال في الحــديث الشريف "الحرب خدعة".

ينصح ابن عدي الملوك والعظماء ان يظهروا البشر دائماً، لان البشر من الملوك تتألف به قـلوب الرعية والاعوان والحاشـية، ويزداد تحببـا اليهم. ان الملك المبغض لرعيته لا يكون سعيداً، وربــما أدى ذلك الى فساد امره وزوال ملكه. المهم ان العبوس مستقبح من الرؤساء والرجال الافاضل، والبشر مستحسن محبب الى النفوس.

يوجب ابن عدي على الملوك والرؤســاء ان يكونوا كرماء انه يذهب في القول اذا كان السخاء في ســائر الناس فضيلة مستحســـنة، فانه في الملوك واجب. السبب لان البخل يؤدي الى الضرر الكبــير في ملكهم، اما الســخاء فيرتهنون بــه قـــلوب الرعية والجند والاعوان، فيعظم الانتفاع به.

يريد ابن عدي التكريتي من الملك ان يكون شجاعاً، بل انه يعد الشجاعة من صفات الملوك. انه يذهب في القول اكثر من ذلك، فيقرر ان الملك الذي لا يمتلك هذه



الخلة لا يستحق ان يكون ملكاً. السبب لان الملك اكثر اخطاراً واحوجهم الى اقتحام الغمرات ولهذا فالشجاعة تعد من اخلاق الملوك الخاصة بهم.

الصبر على الشدائد صفة من الصفات الحميدة، التي يتمتع بها الملوك والرؤساء والعظماء، ومن تسمو نفسه الى مراتبهم او يحذو حذوهم.

على عكس ذلك، فانه ليس من شيمة الملوك والجند ان يكونوا جبناء، لان ذلك يضرهم ولا يليق بهم: صغر الهمة خلق قبيح ايضاً، وليس بمستحق للملك من صغرت همته.

ينصح ابن عدي اصحاب السلطان، وهو يقصد طبعاً رجال الحاشية والاعوان والمرافقين، ينصحهم بلزوم فضيلة كتمان السر. ان افشاء اسرار السلطان امر قبيح في نفسه، اضافة الى انه يؤدي الى ضرر كبير على السلطان والسلطنة.

يحث ابن عدي الملوك والعظماء على اظهار العظمة، بحسن البزة والمركوب والآلات وكثرة الخدم والحشم، لان كل هذا يظهر مدى قدرتهم وعظم شأنهم.

انه يرى ان من الجميل بالملوك والرؤساء ان يجازوا مادحيهم جزاء جميلاً، لان المدح يكسب الانسان ذكراً جميلاً، يبقى على الدهر، ان من حسن حظ الملوك والرؤساء، ان يبقى ذكرهم الجميل.

في الوقت نفسه، فهو يحذر الملوك والرؤساء من عدم مجازاة المادح، لان ذلك قد يدعو الى ذمهم. ان هذا الذم يبقى ايضاً على مدى الزمن، فينشر لهم ذكراً قبيحاً، وهذا مكروه للملوك والرؤساء.

ينصح يحيى بن عدي كل انسان بممارسة القراءة والاطلاع على العلوم العقلية. اما الملك او الرئيس، فعليه ان يجعل جلساءه ومناديمه وحاشيته والمطيفين به من كان معروفاً بالسر والسداد، موصوفاً بالادب والوقار، متخصصاً بالعلم والحكمة، متحققاً بالفهم والفطنة. عليه ان يقرب مجالس اهل العلم والتبسط معهم، ويكثر من مجالستهم والانس بهم، ويجعل تفرجه وتفكهه بمذاكرتهم في العلم والمعرفة، وسياسة الملك ورسومه، واخبار الحكماء واخلاقهم، وسير الملوك الاخيار وعاداتهم.

حين يناقش ابن عدي مشكلة الشهوات واللذات، يعتقد ان تركها صعب لانها مستحسنة مستحبة. اما حين ينظر الى حالة الملوك والرؤساء، يقول ان تركها صعب عليهم. السبب لان الملوك والرؤساء اقدر على اللذات واشد تمكناً، وان الشهوات واللذات عندهم معروضة ولهم عادة وسجية. ان مفارقتها عليهم متعذرة واعراضهم عنها كالشيء الممتنع، وبخاصة لمن قد نشأ على الانهماك فيها والتوفر عليها.

مع ذلك، فانه يثير الهمم ويقول، ان الملوك وان كانوا اقدر على اللذات والشهوات واكثر اعتياداً لها، فهم اعظم همماً واعز نفوساً، والمحصل منهم اذا سمت نفسه الى التمام الانساني، واشتاقت الى الرئاسة الحقيقية، علم ان الملك احق بان يكون اتم اهل زمانه وافضل اعوانه ورعيته، فيهون عليه مفارقة الشهوات الرديئة وهجر اللذات الدنيئة

يطلب يحيى بن عدي من الملوك والرؤساء ان يكونوا عادلين معتدلين. انهم احق من غيرهم بسياسة العدل والاعتدال. عليهم ان يجبوا الاموال من حقها

وواجبها، فيصرفوا منها نفقاتهم ومؤوناتهم وارزاق جندهم واصحابهم قدر كفايتهم، من غير سرف ولا تقتير. لا بأس ان يوفروا منها خوف عاقبة، ويصرفوا الباقي في طريق الكرم والجود ووجوه البر والخير. عليهم ان يعطوا اهل العلم والادب، ثم ان يهتموا بالزهاد والنساك، ويبروا بالضعفاء والمساكين على الملوك والرؤساء ان يتميزوا بالكرم، لانهم احق من الرعية واولى بالجود منهم.

ان من واجب الملك او الرئيس، ان يجمع عليه غاشيته وندماءه، ويعم بامواله اصحابه واعوانه، ويتفقد بفضله اهل الفقر والمسكنة. عليه في الوقت ذاته ان يجمع على مائدته وعلى طعامه وشرابه، من اخوانه واصدقائه، ويظهر لمن يجتمع على مائدته وعلى طعامه من اخوانه وخلانه ورعيته وندمائه، انه جمعهم للانس بهم والسرور بمعاشرتهم، لا ليكرمهم بطعامه وشرابه.

لاشك ان من المعروف ان فضيلتي العدل والاعتدال مشهورتان عند العرب، حتى قبل الاسلام. اما فضيلة الكرم، فالعرب مشهورون باكرام الضيف، وانهم ينزلونه دائماً منزلة كبيرة.

العرب اثنوا على هذه الفضائل في خطبهم وامثالهم وكتبهم. من الذين لهم اثر في هذا الشأن، الاحنف بن قيس وابن المقفع والجاحظ والماوردي والغزالي وابن ابي الربيع وغيرهم، قد ذهبوا هذا المذهب او ذكروا ذلك في الاسفار.

لم يشترط ابن عدي بالملك ان يكون فيلسوفاً، كما كان عليه الحال عند افلاطون والفارابي، بل كان يطلب من رئيس الدولة او الملك، ان يرقى الى درجة الكمال ويحظى بالتمام.

انه يقول ان الملوك والرؤساء احق الناس بالوصول الى درجة الكمال، وذلك ان الملوك والرؤساء ــ في رأيه ــ اشرف الناس واعظمهم قدراً، وما اقبح بالشريف العظيم القدر، ان يكون ناقصاً.

ينبغي اذن ان يكون الملوك اشد الناس حرصاً على بلوغ الكمال، لان الكامل من الناس الجامع للفضائل، يستحق ان يكون رئيساً.

يفرق ابن عدي بين نوعين من الملوك. الملك الجامع لمحاسن الاخلاق المحيط بجميع المناقب، كان ملكاً بالطبع، واذا تنقصه هذه الصفات كان ملكاً بالقهر. ما اولى بالملك اذن الا ان يرغب في الرئاسة الحقيقية، لا التي تأتي بالقهر. على الملك في الوقت ذاته، ان يكون عظيم الهمة، تصغر في عينه كل رذيلة وتحسن له كل رذيلة.

يظن بعض الملوك، ان عيوبهم خافية عن الناس، وذلك لعلو منزلتهم، هذا الظن يجانب الصواب، لان لاشيء يخفى عن عيون الناس.

ما احرى اذن بالملك الحصيف ان يطلب من احد اعوانه، ممن يتصفون بالحكمة وحفظ السر، يطلب منه ان يخبره عن عيوبه بصراحة من دون تردد.

بعد هذا، فان على الملك ان يتخلص من كل نقص بالممارسة والتدريب والبعد عن مواضع الخطأ، حتى يتخلص من كل آفة لاصقة به. في الوقت ذاته، عليه ان يسلك طريق الفضيلة، كي يكون جديراً بسيرة الملك التام، ليسير سيرة عادلة، ليسعد شعبه.



يشبه ابن عدي الملك او الرئيس، بـرب الاسـرة، انه يقول ان الملك ليس ملكاً، مالم يكن محباً لرعيته رؤوفاً بهم، وذلك لان الملك ورعيته بمنزلة رب الدار من اهل داره، وما اقبح رب الدار ان يبغض اهل داره، ولا يتحنن عليهم ولايحب مصالحهم.

لابـأس، ان اذكر، ان ارسـطو قـد اوجب في كتابـه (الأخلاق)، بان على رئيس المدينة، ان تكون علاقـته بأبناء المدينة مثل علاقة رب الدار باهل بيته. أبو نصر الفارابي، ذهب هذا المذهب ايضاً في كتابـه (آراء اهل المدينة الفاضلة).

١٠.خـاتمة:

لا بأس ان اقرر ان يحيى بن عدي فيلسوف اخلاقـي، له اثره الواضح في الفلسفة الاسلامية، سواء أكان ذلك عن طريق كتبه وماخلفه من تراث، ام حين تولى رئاسة مدرسة فلسفية في بغداد، استمر عطاؤها طوال القـرن الرابـع الهجري، وكان لها أثرها الواضح في من جاء بعدها.

كتابه (تهذيب الاخلاق) ذاته، يعد من الكتب المبكرة في فلسـفة الاخلاق، اذا ما علمنا ان اشـهر الفلاسـفة الاسلاميين، الذين كتبوا كتباً قـيمة في الاخلاق جاءوا بعده، امثال ابن مسكويه. ويوسف العامري وابن سينا والغزالي وابن حزم الاندلسي وغيرهم.

لاحظت وانا اتابع دراسة فلسـفة يحـيى بـن عدي، لاسيما كتابه (تهذيب الاخلاق) فاكتشـفت انه قـد تاثر بـأفكار وآراء من كان قبـله من الفلاسـفة اليونان والمسلمين. انه مع ذلك، لم يذكر احـداً منهم قـط، ولا اشار ولو اشارة عابرة الى اسم اي كتاب قد تأثر بـه او اخذ نصاً من نصوصه.

كان الجدير بهذا الفيلسـوف، وهو يرأس مدرسـة فلسفية اشتهرت بالنقد والابداع والمقارنة، فضلاً عن ان بعض اعضائها اشتهروا بالترجمة، فكان جديراً به ان يسند بعض افكاره الى من اخذ منه او قـلده او تأثر به، او في الأقل يناقشه بـجرأة واعتداد اذا خالفه في الرأي ولم يتفق معه في فكرة من الافكار او رأي مـن الآراء.

لاشك ان كتاب (تهذيب الاخلاق من الكتب الاخلاقـية المبكرة في تاريخ الفلسـفة الاسـلامية، لكنه مع ذلك كتاب صغير الحجم، كتب بلغة سهلة يسيرة بسيطة.

لقد اودع ابن عدي في كتابه (تهذيب الاخلاق) ماقـد هضمه من التراث الحضاري الاخلاقـي الاسـلامي، اضافة الى ما قرأه ودرسـه في كتب فلاسـفة اليونان الاخلاقية، مثل (جمهورية افلاطون) وكتاب (الاخلاق) لارسطو.

يحيى بن عدي كونه مسيحياً، فهو قـد تأثر بـتراثه الديني، وما جاء في الكتاب المقدس من تعاليم. ابـن عدي مثلاً، يجيز شرب الخمرة ولكن بكمية قليلة، وهو هنا يذكرنا بما جاء في الكتاب المقدس.

انه طبعاً يحذر من شرب الخمرة ولكنه لايحرمها، انه ينصح المرء ان يبتعد عن مجالس الشرب، والا يقترب من المجاهرين بتعاطي شرب الخمرة.

انه مع ذلك يجيز شـرب الخمرة في خلوة وبـكمية يسيرة. يقول في هذا الشأن، ان اولى الاشـياء بـمن يطلب العفة ان يهجر الشراب بـالجملة، وان لم يمكنه ذلك فليقتصر على اليسير منه، ويكف في الخلوات او

مع من لا يحتشمه.

يوصي ابـن عدي الإنسـان دائما، من أجل تحسـين أخلاقه والوصول الى الكمال، يوصيه بـطاعة العقـل والسلوك في الحياة بعدل واعتدال وعدم التطرف، والى ما هناك من نصائح اخلاقية مقبولة، ترشد الانسان الى الدرب الصواب في الحـياة ان مالاحـظته من خلال دراسـتي لكتاب (تهذيب الاخلاق) ان ابـن عدي المسيحي، الذي يعيش في وسـط اسـلامي، لم يدخل العقيدة الدينية في منهجه، من حيث انه لم يشرقـط الى آية قرآنية او فقرة من الانجيل، مع ان هدفه اخلاقـي، يحاول ان يأخذ بيد الانسان الى طريق الصلاح، حـتى يصل الى التمام او يدرك الكمال.

يبدو لي ان ابن عدي قـد تمسـك بتقـاليد مدرسـته الفلسـفية التي فصلت بـين الدين والفلسـفة، في المناقشات والمناظرات، التي كانت تدور في جلسـاتها الفكرية.

لقد التزم اعضاء المدرسة، انهم حين يتحـاورون في قضية دينية، فهم يضربون الامثلة الدينية، ويناقشونها من وجهة نظر دينية خالصة، اما حـين يعالجون فكرة فلسفية، فهم يدرسونها بمنظور فلسفي بحت.

مع هذا وذاك، فان اثر الدين واضح في تعاليم يحيى بن عدي، في الصورة والجوهر، اضافة الى أثر الفلسـفة. انه في الوقت الذي يناقش مشكلة اخلاقـية فلسـفية، يضرب الامثلة بوجوب التحلي بسلوك الرهبان والزهاد والنساك ورجال الدين وكلها مصطلحات دينية واضحة.

لاشـك انه قـد تأثر ايضاً تأثراً واضحـاً في افكاره السياسية بـآراء الفلاسـفة قبـله، لاسـيما افلاطون وارسطو والفارابي. انه مع ذلك، لم يذكر ولو باشارة بسيطة الى اي منهم، ولا اي كتاب من كتبهم الفلسفية، وما جاء فيها من نظريات سياسية.

ان تأثره بـمن سبقـه من الفلاسـفة واضح تمام الوضوح، بخاصة حين يناقش سياسة الملك او رئيس المدينة، او الصفات التي ينبغي ان يتحلى بها. اذا كان الفلاسفة قبله، مثل افلاطون والفارابي، قد اشترطو ان يبلغ رئيس المدينة درجة فيلسـوف، فان ابـن عدي اكتفى بـان يصل رئيس المدينة الى درجة التمام او يدرك صفة الكمال.

الاحـظ في اكثر من مكان في كتاب (تهذيب الاخلاق) ان ابن عدي يردد كلمات مثل: ان الانسـان مطبـوع الاخلاق بالغريزة، ملاحظتي هي هل ابـن عدي يؤمن بان الانسان شرير بالطبع؟

اني اعتقد ذلك، من خلال ملاحظاتي معالجته لمساوئ الاخلاق عند الانسان، وحـثه على عمل الفضيلة في احايين أخرى، يقـول ان الخلق قـد يكون في بـعض الناس غريزة طبعاً، وفي بعضهم لا يكون الا بالرياضة والاجتهاد انه يذهب في القـول: ان اكثر الناس مجبولون على الاخلاق السيئة، لان الغالب على طبيعة الانسان الشر.

يذهب في الرأي بـعد ذلك، الى ان منهم من تتحسـن اخلاقه بالتربية والرياضة والتدريب، ومنهم من يبقى على عادته ويجري على سيرته. انه في الوقت نفسه، يقول ان الاخلاق الحـميدة مثل السـخاء، قـد تكون بالطبع وقد تكون بالممارسة.

حـين يتكلم ابـن عدي التكريتي عن رئيس الدولة



وصفاته يكرر دائماً كلمتي الملك او الرئيس، مــع انــه يعيش داخل نظام الخلافة الاسلامية.

اذا اردت ان ابدي رأيي في هذا الشأن، فان كلمة ملك، مصطلح دأب الادبــاء والمفكرون والفلاســـفة على استعماله، حتى لو انهم قصدوا الخليفة نفسه او الوالي.

لقد كانت كلمة ملك مستعملة قبل الاسلام، في بــعض الدول والامارات العربية، في العراق وســورية واليمن وكندة. اســتعملت في الدولة الاســلامية كلمة: خليفة، لرئيس الدولة، وربما اطلقت كلمة الأمير على الوالي.

الادباء والفلاســفة والمفكرون اســتعملوا كلمة ملك، حتى لو اشاروا الى اسم خليفة من الخلفاء ابــو عثمان الجاحظ مثلاً، يصف الخليفة عبد الملك بــن مروان انه خير ملوك الدولة الأموية.

الى جانب كلمة خليفة، استعمل المسلمون ايضاً كلمات مثل. امام ــ امير ــ سلطان. من الادبــاء والفلاســفة الذين اســتعملوا كلمة ملك في كتابــاتهم، الكاتب ابــن المقفع في كتابه (يتيمة السلطان) والجاحظ في كتابــه (التاج في اخلاق الملوك)، والغزالي في كتابــه (التبــر المسبوك في نصيحة الملوك) وابن ابي الربيع في كتابه (سلوك المالك في تدبير الممالك).

لابد أن اشير، الى ان ابن عدي، ينظر الى البشر نظرة انسانية شاملة، حين يقول ان الناس قبيل واحــد، وان على كل انسان ان يعود نفسه على محبة الناس اجمع.

بــعد هذا، لا بــأس ان اشــير الى ان الدارس لتأريخ الفلسفة، ان كل فيلسوف قد تأثر بــمن سبقــه وأثر في اللاحقين هناك مقولة (لا وجود من لا وجود)، هذا يعني ان لا شيء يأتي من عدم، وكل شيء نتيجة شيء سابق عليه.

ان هذا شيء طبيعي، لان مسيرة الحضارة الانســانية تتجدد حين يطلع كل فيلسوف على فلسفة من سبقه من الفلاسفة، ثم يبدع نظرية جديدة، وهكذا تتجدد حــركة التأريخ وهكذا تدوم مسيرة الحضارة.

ان كل فيلسوف من طاليس حتى الآن، نجد ان فلسفته مستقاة من افكار من سبقه، ثم اســتطاع هو ان يضيف لبنة الى البناء، كي يبقــى الصرح الفكري قــائماً على الدوام.



المصـادر

١ ـ ابو بكر الرازي: الطب الروحاني ـ القاهرة

٢ ـ ابن مسكويه: تهذيب الاخلاق ـ بيروت ١٩٦٦

٣ ـ ابن النديم: الفهرست ـ لايبزك١٩٠٣

٤ ـ ابو حيان التوحيدي: المقابسات ـ القاهرة ١٩٢٩

٥ ـ ابو حيان التوحيدي: الامتاع والمؤانسة ـ القاهرة

٦ ـ زكي مبارك: الادب العربي في القرن الرابع الهجري

٧ ـ ابن سينا: احوال النفس

٨ ـ الغزالي: المنقذ من الضلال

٩ ـ افلاطون: كتاب الجمهورية

١٠ ـ ارسطو: كتاب النفس

١١ ـ ابن المقفع: الادب الكبير ـ بيروت ١٩٦٦

١٢ ـ ابن المقفع: الادب الصغير ـ بيروت ١٩٦٦

١٣ ـ الكندي: دفع الاحزان

١٤ ـ البيهقي: تتمة صوان الحكمة ـ لاهور ١٣٥٠هـ

١٥ ـ الماوردي: ادب الدين والدنيا

١٦ ـ ابن عبد ربه: العقد الفريد

١٧ ـ ابن قتيبة: عيون الاخبار

١٨ ـ عبد الكريم الجيلي: الانسان الكامل

١٩ ـ ابن حزم الأندلسي ـ كتاب الاخلاق

٢٠ ـ يحيى بن عدي: تهذيب الاخلاق ـ بغداد ١٩٩٢

٢١ ـ ارسطو: كتاب الاخلاق

٢٢ ـ القفطي: تأريخ الحكماء ـ لايبزك ١٩٠٣

٢٣ ـ الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة ـ بيروت ١٩٥٩

٢٤ ـ الكندي: رسائل الكندي الفلسفية ـ القاهرة ،١٣٦٩هـ

٢٥ ـ ابو سليمان السجستاني: صوان الحكمة ـ لايبزك ١٩٠٣

٢٦ ـ ابن ابي اصيبعة: طبقات الاطباء ـ القاهرة ١٨٨٢



بغداد ٢٠١٣ عاصمة الثقافة العربية

مشكلة المعنى



د. علي حاتم الحسن
باحث / العراق

٣١
المورد
العدد
الثاني
لسنة
٢٠١٣

الملخص

كثيرة هي الدراسات التي عنيت بتحليل المعنى بوصفه كيانا يشكل مفهوما مهما بل رئيسا ضمن الجهاز المفاهيمي اللغوي والفلسفي والنفسي و ... بمعنى أنّه كان وما زال يمثل نقطة ارتكاز اساسية لاستقامة النظر اللساني على نحو عام من جهة واستقامة كثير من العلوم المتداخلة مع العلوم اللغوية، الأمر الذي دفع اهل الفلسفة والمنطق وعلم النفس والاجتماع وكذلك المتكلمين وأصحاب الأصول والفقهاء إلى تنافس يثير الاهتمام في تناول كيان منزلق يحتل مركز الانطلاق بل نقطة الشروع الاساسية لفتح وكشف أية صفحة من العلوم التي ذكرناها بحيث تحول إلى قضية شكلت محورا خلافيا في التناول والفهم والتحليل لينتج مفاهيم واحكاما متباينة ومتصارعة وصلت إلى حدّ الصدام الفكري الذي أنتج هو الآخر صداماً مسلحاً ليس فقط بين الاقوام المختلفة اثنيا وانما اجتاح بقوة العرق الواحد مستندا إلى الاختلاف العقيدي الذي أنتج خلافا مذهبيا دفعت الانسانية ضريبة باهظة بسببه ونتيجة له.



على أية حال فإن المعنى بهذا الوصف كان محل اهتمام القدماء والمحدثين باختلاف مشاربهم وانتماءاتهم وكان للمتكلمين والفلاسفة والاصوليين والفقهاء نصيب كبير من هذا الاهتمام استطيع أن اقول فيه أنّه تجاوز اهتمام أولئك المنتمين إلى حاضنته الرئيسة – اللغة – لاسباب قد تدخل في المنهج والرؤية في التناول والتحليل ، الأمر الذي نتج عنه خطان متغايران تماماً احدهما مثل الفكر التأويلي والآخر مثّلَ الفكر الظاهري المتمسك بظاهر النص وقد يقترب هذا التفكير من خطين محدثين اهتم الاول منهما بالبنية العميقة والثاني بالبنية السطحية وكلاهما ينتمي إلى ما اطلق عليه بالمصطلح الحديث اللسانيات والنتيجة فإن المعنى كان يتنفس في دائرة معقدة البناء والتركيب لينتج عن هذا الوصف كيان ضبابي منزلق لم يستطع احد أن يكتشف المحددات اللازمة لتصنيفه ضمن حقل معين الأمر الذي دفع بلومفيلد السلوكي النزعة إلى اخراجه من حاضنته الرئيسة اللغة ليصنفه دون الاستناد إلى محددات واضحة – ضمن حقل الفلسفة – لهذه الاسباب كانت مهمة هذه الدراسة ملاحقة هذا الكيان بوصفه مصطلحا مفاهيمياً منزلقاً وملاحقة المحاولات – المتكررة قديماً وحديثاً – التي أرادت بطريقة أو اخرى أن تكتشف حدود المعنى التي في ضوئها يمكن التعامل مع كيان واضح ومحدد في الوقت نفسه، بيد أنّ النتائج كانت مخيبة للآمال تماماً إذ مازالت غير قادرة على اكتشاف هذا التحديد. ولكن المهم يتمثل في ما ينضوي تحت التساؤل الآتي : هل عدم التحديد ينتهي إلى تقويض البحث العلمي المتعلق بالتخصصات ذات الصلة بالمعنى أو على العكس من ذلك يكون سبباً لانفتاح الفكر الذي يقود إلى اكتشاف مناهج متعددة ومتباينة ترتفع بمستوى البحث العلمي على نحوٍ متسارع لا توقف فيه ؟ ويبقى للقارئ لاسيّما المتخصص رأي في دفع هذه الدراسة إلى التواصل والاستمرار .

مشكلة المعنى

إذا افترضنا أنّ المعنى – عبر مراحله الزمنية – ينظر اليه بوصفه مشكلة، يكون من الواجب علينا ان نحدد الوسط الذي يشتغل فيه، وقد يكون هذا الوسط يهتم – بطبيعته التكوينية – بالمعنى الذي يعد مرتكزا رئيسا، بل نستطيع أن نقول: إنّه الوحيد الذي يجعل هذا الوسط وسطا ذا قيمة. وهنا تجدر الاشارة إلى اللغة التي تمثل هذا الوسط . ولكن اية لغة ؟ هل هي اللغة المندرجة تحت ما يعرف بالسيميوطيقا بالمعنى البيرسي لها ؟ بمعنى أنّ اللغة ليست سوى علاقة داخل نظام علامي أوسع هي جزء منه أو تلك التي تندرج تحت ما يطلق عليها بالسيميولوجيا بالمعنى السوسيري الذي بموجبه تدل بطريقة خاصة تنفرد بها وتختص بها دون غيرها. طريقة لا تتماثل فيها مع أي نظام آخر. بمعنى أنها تنهض بدلالة مزدوجة لتشكل أنموذجا لا نظير له بين الانظمة كلها، وهي بهذا الوصف تجمع بين اسلوبين مختلفين للدلالة سوف نطلق عليهما الاسلوب السيميوطيقي من جانب والاسلوب السيمانتيكي من جانب آخر. وقد لا يتوقف



الأمر عند هذه الحدود فاللغة بمفهومها الواسع تشتمل على نوعين من البناء اللغوي حسب – كوتلوب فريج – الاول يطلــق عليــه اللغة العلمية التي لا يهمها الا مــا يساعد على تحديد الحقيقة في حــين تهتم اللغة العادية بــنجاح التواصل الذي يحتـــاج إلى المحـــافظة على المعنى [1] .

وبـــهذا الوصف نكون أمام اكثر من محـــطة من أجل الوقـــوف ومن ثم امكانية النظر إلى كينونة يمكن أن نطلق عليها المعنى . فالعلامات التي نتعامل بموجبـــها مع وسط غير صوتي شكلت فيما بينها جانبا مما اطلق عليه اللغة غير المصوتة التي تعد نظاما مـــن أنظمـــة السيميوطيقا، وقد لا ينســـجم التفتيش عن المعنى الذي وصفناه بـــأنه مشـــكلة ضمن هذه المنظومة العلاماتية اللاصوتية، لا ينسجم مع التعقيدات التي سنتحدث عنها التي بموجبها وصف المعنى بأنه مشـــكلة. وقـــد يكون عدم الانسجام هذا نابـــعا من الفرق الكبـــير بـــين اللغة المصوتة واللغة غير المصوتة – إذا ما اخذنا في هـــذا الحكم – التصور الذي اقـــامه المفكرون بـــازاء كل من اللغة المصوتة واللغة غير المصوتة. بمعنى أنّ ســـعة ومن ثم تعقـــيدات اللغة المصوتة لا يمكن مقـــارنتها – بأية حال من الاحوال – بـــاللغة غير المصوتة، من هنا يمكن أنْ نتعامل على نحو رئيس – مع مشـــكلة المعنى بوصفها كيانا منتميا إلى اللغة المصوتة، ولا يعني هذا اهمال اللغة غير المصوتة. على اية حـــــال يمكن أنْ نلمس حدود المشكلة ونحن في بداية الطريق أو بـــداية التوصيف وقد يزداد هذا التعقيد تعقيدا إذا ما نظرنا إلى المعنى بـــوصفه ركنا اساســـيا من اللغة العادية التي تتجاوز في طبيعتها وتعقيداتها – بوصفها لغة واصفة لشتى الانظمة السيميائية حسب يلمسليف الذي اطلق عليها الميتاسيميوطيقـــا تتجاوز – اللغة العلمية التي لا تعنى بنجاح التواصل – كما قلنا من قبل.

من هنا لا بد أن نبدأ بتحليل المعنى بوصفه مصطلحا على نحو يكون مختلفا كليا عنه بوصفه مفردة أو كلمة تدخل ضمن مفردات اللغة. إذ الفرق كبـــير جدا بـــين الاثنين، فالمصطلح يدخل في خانة المفاهيم، في حين تدخل المفردة أو الكلمة أو اللفظة ضمن ما اطلق عليه بالدراسات المعجمية أو الحقل المعجمي .

– على اية حال – فالأمر بحاجة إلى تأمل وعناية، لاسيّما أنّ الاختصاص يفرض ســـلطته على ما يمكن التوصل اليه من نتائج في هذا الشـــــأن. فاللغويون والنحويون قد يختلفون في النظر إلى المعنى مع النقاد والباحثين في حقل الشعر. كما يختلف الأمر – أيضا – عند المتكلمين والاصوليين وكذلك الفلاسفة. وقد بـــدأ هذا الاختلاف منذ أنْ بدأت الحركة الفكرية الانسانية، لاســـيّما أنّ الاختصاصات التي اشـــرنا إليها اعتمدت ثنائية اللفظ / المعنى في عملية التحـــليل والتفســـير المتعلقة بعلومها المختلفة التي استمدت اختلافها من مرجعيتها الفكرية المختلفة أيضا ولم يتوقف الأمر في حدود الماضي، بل اصبح (المعنى) اشكالية كبرى في الدرس الحديث والمعاصر – على مختلف المستويات – الأمر الذي دفع بلومفيلد الأمريكي السلوكي النزعة إلى اخراج المعنى من الحقـــل اللغوي، واســـتمر هذا



الحكم بل النظر إلى المعنى على هذا النحو من التعقيد حتى يومنا هذا، اعني أنّ المعنى كان ولا يزال يؤسس لاشكالية كبرى في الدراسات المختلفة.

لذلك يكون النظر إلى العلامة – بوصفها الوحدة الاساسية في اللغة – واحدا من مرتكزات النظر إلى المعنى لكن هذه المرة ليس على اساس شرط الاستبدال – شيء يقوم مقام شيء – بل يتحقق الشرط في العلامة على اساس التأويل المحتمل [١] . وسوف يقودنا هذا الاحتمال في التأويل إلى ملاحقة المعنى في حقول وبيئات معرفية مختلفة، لذلك سنجدنا بين الفكر الاصولي والكلامي مرة والفكر الفلسفي مرة اخرى وسيحضر الفكر الحديث والمعاصر في بعض من استدراكاته في هذا الشأن. لذلك سيكون التنقل ضمن هذه البيئات المختلفة أمرا مهما لكشف ما يمكن كشفه من هذه الكينونة التي كانت وما زالت هاجسا بل رقما صعبا في الدراسات الفكرية على نحو عام واللغوية على نحو خاص.

لذلك تصبح قضية تحديد المعنى في هذه الدراسة احدى اهم اهدافها – إذا كنا قادرين فعلا على القيام بهذا العمل – وقد تكون فكرة الإرجاع عند ياكوبسن واحدة من المحددات الرئيسة لقضية المعنى. وعلى هذا الوصف تصنف العلامة عند ياكوبسن على أنها "علاقة ارجاع"[٣]. ويمكن أنْ تستكشف فكرة الإرجاع عند ياكوبسن – على وفق امبرتو ايكو – من خلال افتراض مرسل ينتج لفائدة متلق، بالرجوع إلى لغة مشتركة (ل)، هذه الجملة / الملكةَ هي أنثى / وتتركب هذه الجملة من خمسة مكونات بسيطة (ال / ملك / ـة / هي / أنثى). وبامكاننا متى ادخلنا عليها بعض التغييرات الحصول على جملة مختلفة مثل: الملكات إناث. وعلى المتلقي على الرغم من رجوعه إلى اللغة (ل) أنْ يقرر إنْ كانت هذه الجملة:

١ – تشير إلى شخص مادي حقيقي (مثلا ملكة أنكلترا اليزابيث).

٢ – تشير إلى شخصية خيالية (مثلا ملكة أليس).

٣ – تحيل على جنس كل شخص يتقلد منصبا دستوريا معينا.

٤ – تشير إلى صورة في ورقة من أوراق اللعب، أو إلى صنف جميع الصور التي تنتمي إلى هذا النوع.

٥ – تمثل تاكيدا ساذجا بخصوص الاجناس النحوية.

٦ – تعكس رأيا ضمنيا بشان شريعة الافرنج[٤].

٧ – تصلح لاصدار أمر مشفـّر مُرسل إلى مجموعة من المحاربين.

وفي جميع هذه الحالات تقوم العبارة مقام سبعة ارجاعات مختلفة: إذ قد يكون الإرجاع شخصا أو مفهوما أو حالة شيء أو رأيا. وعلى كل حال فإن ما يجعل الإرجاع ارجاعا هو كونه علاقة متبادلة وعلى نحو ما علاقة "غائبة" أو "غير مرئية" لعبارة موجودة ماديا فالإرجاع هو بطريقة ما دائما موجود في جهة اخرى في الوقت الذي يقع فيه انتاج العبارة. وتدخل مسألة المدلول ضمن مسألة هذا "الغياب" حتى إنْ لم تكن جميع الإرجاعات مدلولات[٥] .

واذا كان المعنى – على وفق ايكو – هو الحالة



بطريقة أو اخرى على المدلول الذي يستوعب مجموعة من المصطلحات على نسق ترادفي، إذ إنّ الإرجاع الذي تبناه ياكوبسن يعد المصطلحات " معنى ومضمون ومدلول ... ودلالة صريحة ودلالة حافة ومفهوم واحالة ... في التقاليد الفلسفية واللغوية والسيميائية معادلة بصفة من الصفات للمدلول، وذلك بحسب الاطار النظري الصريح أو المنهجي الذي يحيل عليه المتكلم "[٦]. فإن المدلول – على وفق ايكو – لم يتحدد بصراحة مطلقة أو في الاقل بحدود الاطمئنان للتعريف لذلك كان التعامل مع المدلول وحدوده يجري على وفق المرجّحات المبنية على لحظة زمنية مؤقتة، الأمر الذي يشير إلى عدم الوثوق من حدود هذا المصطلح، أي المدلول، لذلك يمكن حده – على وفق ايكو – على أنه ما يمكن أنْ يميز – ارجاعا – ما (شخصا أو علاقة أو خصوصية أو حالة اشياء) في الاقل في عالم ممكن، بقطع النظر عن اسناده صبغة وجود حالية ولتاكيد هذا فلنتصور أنّنا نؤكد بحد من المعقولية أنّه لا يمكن أنْ يوجد في أي عالم ممكن دائرة مربعة، وعندها ستبدو عبارة – دائرة مربعة – خالية من مدلول يمكن تعريفه أو تأويله أو يمكن بالأحرى، أنْ اظن بالتباس أنْ لدي فكرة عن الدائرة المربعة لأنني اعرف ما هي الدائرة وما هو المربع. ولكن سيستحيل ترجمة ما اظن أنني اتصوره في تعريف أو في رسم أو في مثال. ويجعل غموض المدلول من الصعب تمييز شيء على أنه (ارجاع) في عالم ممكن. وتجعل عدم امكانية التعرف عليه على أنّه ارجاع في عالم ممكن من الصعب تأويل مدلول ما[٧] .

وإذا كنا نستجير بالمدلول من أجل تعريفه أو وضع حدود معينة للمعنى – بوصفه واحدا من المفهومات التي تنتهي إلى المدلول، فإنه وللأسف فإن هذه الاستجارة تقع ضمن العبارة الشهيرة – كالمستجير من الرمضاء بالنار – بمعنى أنّ المدلول ليس افضل حالا من المعنى لانهما كليهما– على الرغم من المقاربة المفاهيمية بينهما، يقعان ضمن دائرة ما يمكن أنْ نطلق عليها – التجريد أو اللامحدود– وبهذا الوصف يبقى المعنى ملاحقا زمانيا ومكانيا لأهميته الارتكازية من جهة ومحاولة نزع الضبابية عنه من جهة اخرى. لكن السؤال الكبير هنا – هل ستنتهي هذه الملاحقة ؟ على الرغم من بدايتها المبكرة، تلك البداية التي بدأت توأما لكل العلوم وما زالت مستمرة. ويبدو أنْ خضوع المعنى لهذا النوع من التفكير يقودنا إلى أنْ "تقرر مؤقتا تعريف مدلول عبارة على أنه جميع ما هو قابل للتأويل "[٨]، إذ إنّ التأويل يصبح المركز في التعامل مع المعنى أو امكانية الوصول إلى المعنى واذا تعاملنا معه مؤقتا على أنّه المدلول كما بين ذلك ايكو، لاسيّما أنّ المعنى في واحد مع تحديداته المختلفة هو نتيجة للعلاقة بين الدال والمدلول. الأمر الذي يؤكد أنّنا لا نستطيع أنْ نضع حدودا للمعنى لانه دخل في دائرة التأويل التي توصف بنهاياتها المفتوحة.

لكن فكرة الإرجاع التي تبناها ياكوبسن لم تكن الوحيدة في تحديد المعنى وقد يكون من المفيد جدا أنْ



نذكر الفصل بين الانفعال والادراك في تحـديد المعنى، اذيوجـد جزء من المعنى لا يهتم به فريج، بحكم إنّه لا يدخل في اللعب، وتحديد الحقيقي والخاطئ . انّه المعنى الذي يطلق عليه المعنى الانفعالي، في تعـارض مـع المعنى الـذي يطلق عليه المعنى الادراكي كاصطلاحين لاوجدن(Ogden) وريتشاردز (Rechards)إنّ ما يعبر عنه الملفوظ من احسـاس، أي المقـالات التي تعلق بـعنصر مـن العناصر، وهـو مـا يطلق عليه فريج ((تلوين)) الفكر. وهو كذلك الاسلوب. ولا يتوقف فريج عند هذا الحد، بل لقد اشتهرت لديه تميزات اخرى، كتلك التي تقوم بين الايجابي والسلبـي، والفاعل والمفعول، وهي غير دقيقة، إلا أنّها تعتبر حقيقة أو خاطئة "[٩].

الحـدود – إذا – التي اراد المفكرون واللغويون وصفها للمعنى متعددة – ولا ندري إنْ كانت مفيدة فعلا في تحـديد واضح للمعنى أم لا، ويدخل في هذا الاطار اهتمام بيرس بالعلاقة، إذ نسـتطيع أنْ نقـول: إنّ هذا الاهتمام يصبح منتجا إذا ما تعلق بـوظيفة اللغة، فهو بـهذا المعنى يفهم اللغة في اطارها التواصلي. وقـد يقودنا هذا الفهم إلى الحكم على المعنى على أنه وظيفة استعمال حسب [١٠].

وعلى الرغم من صعوبة الامساك بكيان اسمه معنى استطاع بيرس أن يقوض الفجوة الكبـيرة التي تحـيط بالمعنى، إذ استطاع من خلال فكرة النمط / التقابـل أو النمط / Token أنْ يميز بـين نوعين من المعنى: الاول يتعلق بمعنى المفـردة أو الجملة أو النص حين نتعامل معها في حدود النمط فقط، أي بوصفها أنماطا حسـب، وينـدرج هـذا النوع تحـت ما يمكن أن نطلق عليه المعنى الحرفي للكلمة أو للجملـة " وهذا يعني أننا نعزل الجملة، كنمط للجملة، في استقـلال تام عن كل مقابلة في خطاب ما" [١١].

أمـا النوع الثاني من المعنى فيتعلق بتحـديد مقابـلات الانماط في المفردة أو الجملة أو النص " فالنسبة لملفوظات قانون عالمي، مثال: يغلي الماء إلى مائة درجة – لا يهم من يعلن ذلك وأين ومتى، فهو حقيقي بالنسبة لكل المقابلات، بـينما تعد جملة – أنا واقف – حقيقية بالنسبة لبعض المقابـلات أو خاطئة بالنسبة للبعض الآخر، فالتمييز بين النمط / المقابـل (النمط /Token) يُعد اداة تحـليل ضرورية بالنسبـة لتحديد المعنى، كما هو بالنسبة للحقيقـة "[١٢]. من هنا نكون قد تمكنّا من كشف بـعض من محـددات المعنى التي قد تكون ناجحـة بحـدود معينة، ليبقـى المعنى مفتوح النهايات بامتياز واذا كنا قد اشرنا قبل قليل إلى أنّ المعنى يعني من بين ما يعنيه احتمال التأويل يكون من الواجب علينا أنْ نتابع طبـيعة التفكير الذي تناول هذه القضية – في التراث الاسلامي العربي، لاسيّما أنّ مبحث (المعنى) عندهم هـو حلقـة في سلسـلة من العلاقات اللغوية لا تنفصل عنها، إذ لابد من الاشـارة إلى أنّ أول المداخل اللغوية عند الغزالي – مثلا وهـو نموذج مهم لاولئك الذين صنفوا على أنهم فلاسـفة ومتكلمون – هـو مـا يعرف بـ(نظريـة الكلام النفسي)، وهو ما يمثل امتدادا لمذهبه الاشعري، الذي قرر الكلام النفسي ردا على الفكر المعتزلي الذي أنكر



أصل الكلام وَعـدّه فعل حـركات مخصوصة واصوات مقـطعة يقـول الغزالي: "أنكرت المعتزلة جنس الكلام وزعمت أنه فعل حركات مخصوصة واصوات مقطعة، وزعموا أنّ الربّ يتكلم بمعنى أنّه فاعل للكلام "(١٢). لقد تطورت نظرية الكلام النفسي الأشعرية من خلال جهود الباقـلاني في كتابـه التمهيد والجويني في كتابـه الارشـاد. وقـد كان جهد الغزالي في ذلك امتدادا لجهديهما، إذ قال: " الكلام عندنا معنى قائم بالنفس على حقيقة وخاصية يتميز بـها عما عداه"(١٤). ثم يسـتدرك فيقول: "ولعلنا نقول: لا حدّ له (الكلام) كما ذكرنا في حد العلم، إذ العبـارات المنقـولة قـاصرة على المعاني المعقولة"(١٥). فحقيقة العبارات كما يتصور الغزالي، هي دوال على المعنى، أي أنّ الكلام يعني مدلولا لدوال هي الألفاظ، وبذلك يقع الفصل التام بين اللفظ والمعنى. من هنا ترتبط نظرية الكلام النفسي الاشعرية بما عرف في تاريخ الجدل الكلامي الاسـلامي بـ (مشـكلة خلق القرآن).

وهنا علينا أنْ نتوقف قـليلا ازاء مشـكلات كثيرة، مشكلة خلق القرآن، مشكلـة المعنى، مشكلة المدلول ولا يعني بأية حال من الاحوال أنْ نفسر هذه المشكلات على أنها تمثل الجانب السلبـي في النظر والتفكير العلميين بـل على العكس من ذلك تماما أنّها محـطات فكرية اسـهمت في إثراء المعرفة الانسـانية. وبـهذا الوصف تصبح هذه المشكلات علامات فكرية بارزة في التراث الانساني لاسيّما الاسلامي العربـي. فالمعتزلة يرون أنّ القرآن الكريم مخلوق بـمعانيه والفاظه وهذا ما يرفضه الأشـاعرة الذين يرون أنّ القـرآن قـديم بـالمعنى وهـو صفة للذات الالهية، حـالة فيه لا في غيره. إنّ فهم المراد من الخـطاب – كمـا يتصـوره الغزالي – يعتمد صورة الخطاب نفسـه. فعندما يكون نصاً لا يتطرق اليه احـتمال يكفينا إلى فهمه معرفة اللغة حسب. وإنْ تطرق إليه الاحتمال فلا يعرف المراد منه الا بانضمام قـرينة إلى اللفظ. ويؤكد الغزالي أنّ كل شيء ليست له عبـارة موضوعة في اللغة تتعين فيه القـرائـن، وهذا يتوافق مع تأكيد الغزالي أن الألفاظ قاصرة عن أنْ تحـيط بـالمعاني، وان الألفاظ متناهية والمعاني ليست متناهية، لذلك ينبغي أنْ تكون هناك قرائن لسد النقص الحـاصل في الألفاظ بـإزاء المعاني. إننا نعتقـد أنّ فكرة الفصل بـين الألفاظ والمعاني عند الغزالي ومن قبله الأشاعرة، إنّما جاءت نتيجة الخوض في هذا المسلك الديني للوصول إلى حل مقنع لمشكلة ((خلق القرآن)) وقـد امتدت هذه الفكرة العقيدية إلى لغة البشر، إذ أكد الغزالي مرارا أنّ البحث عن المعاني بواسـطة الألفاظ لا طائل تحـته، وأنّ الصحيح أنْ نبحث عن الألفاظ بوساطة المعاني، الأمر الذي يؤكد سبق المعنى واهميته عنده (١٦).

أما على المسـتوى الكلامي فإن الفصل بـين اللفظ والمعنى يعني أنّ القرآن قديم في المعنى، مُستحـدث في اللفظ، وبما أنّ كلام الله لا يحتاج إلى واسـطة فهو إذا جزء من القدرة الالهية. اما اللغة الانسـانية فهي قدرة وفعل، لأنّها تعني العبارة المنظومة الصادرة عن الفكر النطقـي، ففي كلام الآدميين يقـال للعبـارة

المحـــصلة المنظومة الصادرة عن الفكر النطقـــي والحدس العقلي قبــل القـــاء كلام عليه فما دام المعنى مخفيا مستورا في حجر الفكر يسمى نطقا فاذا صدر عن الفكر ودنا من القول يسمى كلاما، فاذن النطق يحـــتاج إلى مخرج مؤد ليصير كلاما، والكلام يحتاج إلى عبارة ونظم ولفظ ليصير قولاً والقول يحتاج إلى حـــركةً وآلة وقطع صوت ليصير حديثا، والحديث يحتاج إلى قـــلب ذكي وسمع فهيم فيرجع اليه كما بدأ ليصير مســـموعا وهذه المراتب إنّما تنتظم في حـــق الادمي لانه مركب زماني ، تظهر افعاله واقـــواله بـــالدفعات في أوقـــات الزمان [١٧]. ويقـــودنا هذا النص إلى مزيد من التامل لفكرة الكلام التي تعني عند الغزالي والأشـــاعرة على نحو عام (اللغة) التي ينظر اليها على اسس عقيدية قد تقودهم وبالنتيجة تقودنا معهم إلى احكام تتناســـب مع عقائدهم وطبيعة نظرهم إلى النص القرآني الكريم واذا كان المعنى هو القـــيمة الرئيســـة بالنسبـــة لنا في هذا المقام فإنه يصبح جزءا من المشكلة التي نتحدث عنها بالمعنى الايجابي لهذه المشـــكلة. بـــمعنى أنّ قـــضية المعنى كانت ولازالت تمثل الركن الرئيس فـــي الفعـــل الكلامي على نحو خاص وفي الفكر الانساني على نحو عام، فالافعال والاقـــوال ترتبـــط عند الغزالي بـــالخط الزمني لأن الانسان- عنده- مركب زماني تظهر افعاله واقواله بـــالدفعات ليؤكد من خلال هذه الفكرة أنّ اللغة الانسانية تندرج تحت الفعل الانساني في حـــين يندرجُ النص القـــرآني الكريم تحـــت القـــدرة الالهية وبـــهذا الوصف يتحقـــــق المعنى على أنّه نطق عند الغزالي ليتحول إلى كلام ثم إلى قـــول ثم إلى حـــديث ليعود إلى كونه جزءا من رســـالة لغوية فيتحقـــــق بـــــوصفه مسموعا.

من خلال رؤية الغزالي للكلام الـــذي يعنـــي اللغـــة نســـتطيع أنْ نقســـم المعاني المفردة عنده على ثلاثة اقسام:

الاول – اما ذاتي واما عرضي واما لازم.

الثاني – اما اعم واما اخص واما مساو .

الثالث – هـــو تقسيمها بحسب اسبابـــها المدركة لها، فتكون اما محسوسة أو متخيلة أو معقولة [١٨].

فالمحسوسة عند الغزالي تتحقق بوساطة الابصار، بيد أنّ هذه القوة لا يمكن أنْ تكون ما لم يكن المبصر، فهي تتوقـــف على وجوده، امـــا المتخيلة فتعتمد في مرحلتها الاولى على قوة الابصار، لكن قوة التخيل بعد أنْ تستقي الصورة المبصرة بوساطة قـــوة الابـــصار فإنها لن تحتاج إلى هذه القـــوة مرة أُخرى، فإن انعدام قوة الابـــصار لن يكون له تاثير في قـــوة التخيل، اما المعقولة فتتعلق بما يسميه الغزالي (قوة شريفة) وهي (قـــوة العقـــل) التي لولا وجودها لا نســـتطيع ادراك المعاني المجردة. وهناك قوة رابعة تقوم بعملية تنظيم التخيلات يدعوها الغزالي (القوة المفكرة) فبوســـاطة هذه القوة نستطيع أنْ نتخيل صورة انسان برأس فرس أو العكس، ولهذه القوة أثر مهم في تحليل المعنى [١٩]. لذلك فإن تحـــليل المعنى يندرج تحـــت اكثر من عملية تحليل أقل ما يقال عنها إنها معقدة. وقـــد اكون اطلت الحديث فـــي نشر افكار الغزالي التـــي تعـــد أنموذجا للفكـــر الفلســـفي العربـــــي مـــن جهـــة ولـــلتفكير



الكلامي الاشــعري من جهة أخرى، لكني في الوقــت نفسه اردت أنْ ابين أنّ القــضية الرئيســة التي لازمت تفكير الغزالي بـــادواته واتجاهاته الفكرية المختلفة تمثّلت في مشكلة المعنى، فهو عندما تحدث عن قضية – خلق القرآن – اسهب كثيرا في تحليل الفكر و أركانه ليصل إلى أثر في تحليل المعنى. فالمعاني المفردة التي تناولها بالتحليل والتفسير تمثل عنده الباطن أو الحقيقة اللغوية الكامنة في عقول البشر وما القوى المدركة لها الا دلائل للكشف عنها. وهذا ما اكدهُ الغزالي ونادى به دوما أنّ المعاني هي الاسبق وهي مركوزة في النفس، اما الألفاظ فما هي الا علامات دالة على تلك المعاني.

على اية حال لا نستطيع أنْ نترك الغزالي من دون أنْ نعرف رأيه في تأليف المعاني بعد أن انتقل من تحــديد المعاني بحسب الاسباب المدركة لها – وهو أمر ينسجم مع هذه الدراسة في محاولة تحديد المعنى – إلى كيفية تأليف هذه المعاني إذ قال: "قد نظرنا في مجرد اللفظ ثم مجرد المعنى – فلننظر الآن في تأليف المعنــى علــى وجه يتطرق إليه التصديق والتكذيب كقولنا العالم حادث والباري تعالى قــديم فإن هذا يرجع إلى تأليف القــوة المفكرة بين معرفتين لذاتين مفردتين بنسبة احــداهما إلى الاخرى، اما بالاثبات كقولك العالم حادث أو بالسلب كقولك العالم ليس بقــديم. وقــد التأم هذا من جزءين يسمي اللغويون احدهما مبتدأ والثاني خبــرا ويســمي المتكلمون احــدهما وصفا والآخر موصوفا ويســمي المنطقيون احدهما موضوعا والآخر محمولا ويســمي الفقهاء احدهما حكما والآخر محكوما عليه، ويســمي المجموع قضية واحكام القضايا كثيرة "[٢٠]. وبقدر ما كان الغزالي ملتزما بمذهبــه الاشــــعري فإنـــه كان ملتزما بمذهبــه الصوفي كذلك، ويتضح هذا الأمر في ثنائية اللفظ / المعنى عنده. فهو يقـــــول: " والذي تنكشف له الحقائق يجعل المعاني أصلا والألفاظ تابعا، وأمرُ الضعيف بـــالعكس، إذ يطلب الحقـــائق من الألفاظ"[٢١]. فالمعاني – إذا – عنده اســمى من الألفاظ وما الالفاظ الا صور لها. وهو في هذا يلاحــق مفهوم الحقيقة كما ظهر عند المتصوفة عَبرَ مفهوم الكشــف ومعرفة الاشياء دون واسطة أو قرينة. من هنا نكون أمام تفسير قد يكون مهما في ضوء ما قــرره الغزالي انطلاقا من مفهومه للحقيقــة المســتندة إلى التفكير الصوفي. فهو كسائر الأشاعرة حين يفكر في مظاهر اللغة إنما يكون معياره الفصل بــين الألفاظ والمعاني، وهو حــين يقــرر وجود الكلام النفســي إنما يعطي الأصالة – للمعاني دون الألفاظ، ومن ثم كان وضـــع الألفاظ من حيث سبق الوجود أو حقيقــة الوجود غير اصيل، وهذا يقودنا إلى حقيقــة أنّ الألفاظ التي تتكون منها لغات البشر إنّما هي مجازات حسب. لنخلص إلى أنّ اقــرار مثل هذه النظرية التي تجعل المعاني أصلا والألفاظ صورا لها سوف تقودنا إلى وجهة نظر قــد تكون مهمة في حقــل دراســة (الحقيقــة والمجاز). فالحقيقة هي التي وجدت في الأصل دون الوضع، أي أنّ الله سبحانه هو المسؤول عن وجودها من غير أنْ يتدخل واضع لوضعها كما حدث للالفاظ، ومن ثم فإن اللغات – بـــــمفهومها الخارجي – لا تتعدى كونها



مجازات، وهي ابعد ما تكون عن الحقيقة، لأن الألفاظ عندما وضعت إنّما وضعت مجازا. فهي قد تكون غير هذه التي نراها لو اراد لها الواضع، أي إنّ اختيار الواضع للالفاظ كان مجازا اما الكلام النفسي – وهو المعنى – فهو الحقيقة بعينها، لانه موجود ومتحقق في النفس ولا يحتاج الا إلى علامات دالة عليه حسب .

هل المعني الذي نفتش عنه – إذا – هو الكلام النفسي الذي قرره الغزالي بوصفه اشعريا ؟!

هذا التساؤل يندرج تحت مشكلة المعنى التي نؤسس لاكتشاف مكوناتها وكشف التصورات المتعلقة بها. واذا كان المعنى يتعلق بمسألة التأويل – كما اشرنا اليه قبل قليل. فيكون لزاما علينا استكشاف مفهوم المعنى عند أولئك الذين اهتموا بقضية التأويل وما قابلها من افكار مختلفة أيضا .وقبل أن ندخل في عمق هذه القضية – من أجل معرفة واستنباط المعنى – علينا أن نفهم أنّ قضية المعنى لا تقتصر على المؤولين فقط، بل اهتم بها النقاد والبلاغيون و .... فالمعنى عند النقاد يتعلق تحديدا بالغرض الشعري، بمعنى هل هو – أي الغرض الشعري – يتحقق في البيت الشعري الواحد أو في المقطع الشعري أو في القصيدة ؟ وقد اطلق النقاد مصطلح المعنى على عدد من المسائل تتقارب فيما بينها " فتشكل دائرة تناظر الدلالة المفردة، فالمعنى يدل على الفكرة العامة لنص شعري و ما تتفرع إليه من افكار جزئية مكونة لها والمصطلح يستعمل احيانا مرادفا للاغراض الشعرية ولما تتشعب اليه من صفات ومواقف فرعية "[٢٦]. وقد يشير مصطلح المعنى عند النقاد إلى الافكار[٢٧]. هل الافكار –إذا– هي المعاني؟ سؤال قد نجد الاجابة عنه فيما بعد.

واذا ما حللنا مصطلح المعنى في حدود الشعر كان التفسير الذي يوجهه النقاد في هذا الشأن يتردد على أنّه (معاني العرب) إذ يخضع إلى العرف المتعلق بالقيم الاجتماعية والفنية والتعبيرية[٢٨].

واذا تجاوزنا لحظة الشعري القديم إلى المحدث من الشعر، فإن مصطلح المعنى ينصرف إلى الاهتمام المبالغ فيه بالافكار المعقدة العويصة[٢٩].

واذا كنا رسمنا بعضا من محددات المعنى في الفكر الحديث والمعاصر يكون لنا الحق –لاسيّما بعد محاولة اكتشاف حدود المعنى عند القدماء باختلاف مشاربهم– أن نثير هذه القضية عند ابن عربي الذي حاول أيضا أنْ يفصل بين نوعين من المعنى:

الأول – المعنى الظاهر.

الثاني – المعنى الباطن.

ويتمثل الثاني في أنّه صعب الوصول اليه لاسيّما أنّنا نختلف في تفسير الكلمات الظاهرة، إذ يربط ابن عربي بين الوجود واللغة فيرى أنّ اللغة تعبر عن الوجود، وان العلاقات التي تربطها ماهي الا العلاقات التي تربط الوجود نفسه، من هنا حدد ابن عربي ثلاثة اركان للغة تمثلت في المسند، المسند إليه، الرابطة. مقتفيا بذلك العلاقات الوجودية ومطبقا لها على مستوى اللغة المعبرة عن ذلك الوجود. فيرى أنّ ذلك الوجود يتألف من الذات المتمثلة بالذات الالهية، والحدث المتمثل بالوجود، والرابطة التي يطلق عليها



الالوهة - وهي مجموع الاسماء الالهية - فتصبح العلاقة عنده الوجود / اللغة غير مستكينة بل هي في حالة توتر دائم سواء اكان على مستوى الصيغة الكلامية ام العلاقة التي تربط بين هذه العلامات، ليتمثل هذا التوتر في الذات مرة - وهو تغيير في شؤون الحق التي لا تنتهي (كل يوم هو في شأن) - أو توتر في الوجود وهو تغيير الخلق باستمرار. وبما أنّ العلاقة الوجود / اللغة علاقة متلازمة فإن اللغة هي المعبرة عن هذا الوجود في كل تجلياته وعلاقاته وتعبيراته، لذلك فإن هذا التوتر الذي حصل على مستوى الوجود يمثل اللغة على مستوى علاقات مفرداتها أو تراكيبها أو حتى أبنيتها. واذا تابعنا المعنى الظاهر من قبل ووصفناه بأنه ضبابي لا يمسك له طرف، فكيف الأمر مع المعنى الباطن الذي تحدث عنه ابن عربي [٢٦].

وهكذا فإن المعنى الباطن الذي تحدث عنه ابن عربي وقبله المؤولون الاسلاميون خضع إلى تصورات متباينة انتهت إلى نتائج متباينة أيضا. بيدَ أنّ هذا النوع من المعنى خضع إلى منهج تأويلي قد يستند إلى :

١ - مبدأ الحجب.

٢ - مبدأ الشك.

٣ - مبدأ المخاتلة.

وهي مبادئ تقوم في مجملها على فكرة أنّ المتكلم لا يقول الحقيقة بل هو مخادع مضلل. وهذا المنهج وإنْ صلُحَ لدراسة النصوص الادبية المستغلقة وما شابهها من الفنون، فلا اظن أنّه يصلح لدراسة النصوص الدينية والقانونية ونحوها مما ينتمي إلى النصوص المقاصدية [٢٧]. قد يصح هذا التحليل مع التأويل غير الاسلامي أو ربما مع التأويل غير الديني، بمعنى أنّ التأويل الاسلامي تعامل مع الذات الالهية على أنّها مصدر الحقيقة ومن ثم مصدر المقاصد، وبهذا يصبح كل ما ينتمي إلى النص الديني المنتمي هو الآخر إلى الذات الالهية خاضعا لعملية تأويل صادقة بالضرورة، الأمر الذي يجعل المبادئ السالفة الذكر خارج دائرة التأويل الاسلامي أو التأويل الديني. وهذا لا يعني أنّ المعنى خارج هذه الاسس التي تنسجم مع المبدأ التأويلي، على أية حال لسنا هنا بصدد تفصيلات هذه القضية وانما اردنا أنْ نوضح تعقيدات المنهج التأويلي وهو الحاضنة الرئيسة بل المنتج الاساس للمعنى. لا نريد أنْ نزيد الابهام ابهاما في هذا النوع من الدراسة ولكن من أجل التوضيح والتامل وكذلك التطلع إلى نتيجة نريدها أن تكون واضحة لمفهوم المعنى الذي ارتبط ارتباطا وثيقا بقضية التأويل في الثقافة الاسلامية الذي استمد خاصيته من النص القرآني الكريم، إذ عني التأويل بالكشف عن المعنى الداخلي للنص القرآني بارجاع الكلام إلى احد محتملاته العقلانية، ولو كان في ظاهره واضح المدلول [٢٨] فهو معني بتبيان ما خفي من باطن النص ليتضمن مقولة الاستدلال والاستنباط، وبهذا المعنى فإن التأويل يعكس لنا - عبر التاريخ - الاوليات والمبادئ والاعراف ومشاغل امة من الامم أو مشاغل افراد من افرادها، ولهذا فإنه - أي التأويل - يختلف من امة إلى امة ومن فرد إلى فرد داخل الامة



نفسها. بل قد يختلف احيانا – جزئيا ، وكليا – لدى الفرد الواحد "لان التأويل عملية تاريخية وتأريخانية، بمعنى أنّه خاضع لاكراهات التاريخ ومستجيب لها، وإنه صانع للتاريخ ولثوراته "[29].

وبهذا المعنى يخرج النص القرآني من كونه نصا بنيويا منغلقا على ذاته ليصبح نصا مقيدا بحضور الذات الالهية في الفهم العام للمؤمنين في حين أنّ النص في الثقافة العربية الاسلامية يعني البحث عن البؤر الدلالية التي تستجمع المعنى وتجعل منها نواة لتوالد المعاني الاخرى. فالنص بهذا المعنى يصبح تأليفا وتأليفه – وفق هذا المعنى – تأليف أيضا، حينها "يعمل مفهوم التأليف عملا مزدوجا، النص تأليف الهي والتأويل تأليف إنساني. وبهذا يمكن النظر إلى القرآن نظرة جديدة تماما. فلابد من تشريح الفرق الصادر عن تأليفين مختلفين في المرجع ومشتركين في اللغة "[30].

وبهذا المعنى نستطيع القول : إنّ الحضارة الاسلامية حضارة نص ومن ثم فهي حضارة عقل مؤسس على النص[31]. وبهذا تكون مهمة العقل رئيسة وضرورية في الفصل بين المفاهيم الناتجة عن التأويل لاسيّما عند المعتزلة الذين تبنوا العقل بوصفه قوة لابد من التعامل معها بل من الواجب الديني والاخلاقي استثمارها لاسيّما في التعامل مع النص القرآني الكريم بوصفه نصا لغويا مرتبطا بالذات الالهية فكان عمل العقل داخل النص عملا تأويليا بامتياز لتتحول اللغة – على وفق هذا المنطق – إلى وسيلة من الوسائل ولكن على وفق مبدأ العدل الالهي أي العدل المطلق. من هنا نستطيع أن نقول: إنّ علم الكلام الاسلامي انطلق من مقدمات فكرية مشتركة بيد أنّ الاختلاف نشأ عن تأويل تلك المقدمات واعادة صياغتها بهذا الشكل أو ذاك.

وبهذا الوصف تعامل الفكر الاسلامي مع النص اللغوي(القرآن الكريم)، فكان النص المتشابه عند القاضي عبد الجبار لا يدل بل العقل يدل على المراد به، ليخرج النص اللغوي من كونه نصا دالا إلى نص يمثل العقل فيه المركز الرئيس في استنتاج القصد، بمعنى أنّ القصد – ضمن هذا التوصيف – يمثل موقع النص ليخضع النص فيما بعد إلى منطق العقل حتى يزحف الأمر ليخرج اللغة من دائرتها القصدية المتعلقة ببنيتها ليحتل المتكلم الذات الالهية هذا النوع من الزحف اللغوي.

"واذا كانت نظرية القصد واحدة من أهم النظريات التي نتجت عن الفكر التأويلي، فقد عنيت هذه النظرية بالبحث عن المعنى المقصود من قبل المؤلف نفسه الأمر الذي دفع الاستاذ – محمد حماد الذي كان يتحدث عن نظرية المعنى بين الشرح والتأويل والتفسير – إلى رفض ((القصدية)) التي يريد اصحابها البحث عن المقصود من قبل المؤلف نفسه مستندا إلى عدم امكانية النفاذ إلى عالم المبدع "ولعل هذا ما حدا البنائيين المعاصرين إلى التاكيد أن المعنى ليس بالشيء المهم في بحث الابداع الادبي، لأنّهُ ظاهرة غير ثابتة، وإنّ كل معنى يكمن خلفه لا معنى أو بتعبير آخر فإن أوجه المعنى لا متناهية تتجدد من قارئ لآخر ومن عصرٍ لآخر"[32]. ويبدو أنّ التشتت



في الأحكام بازاء المعنى ادى إلى تشتت المعنى نفسه. نفسه إذ إنّ الذي حدث في الفكر الاسلامي من اختلاف في التأويل والتفسير لم يكن جديدا على الفكر الانساني والديني على نحو عام "فقــد طُرِحَتْ منْ قِبَل المعضلة ذاتها على المجتمع المسيحي في المرحلة التفســيرية للانجيل أوما يعرف عندهم بـــــــ(Lepoque patristique) أي مرحلة الآباء القساوسة، وتنبه إلى حقيقة وجود معنيين للنص الانجيلي :

أ.المعنى المباشر للكلمات.

ب.المعنى الديني المهيأ في سياق معين.

والتفسير عندهم يكمن في تقريب المسافة بين هذين المعنيين وذلك يتم بوحي من اللـــه وتيسير منه لبعض عباده المؤمنين كما يقول القديس بول (+٧٧م).

ومن هنا يكون المؤشر الحافز إلى تفســير النص لا يوجد في داخله بقدر ما يكمن في مواجهته الدائمة لنص آخر وهو هذه المنظومة العقيدية"[٣٣]. واذا كان القصد يتأرجح بين الرفض والقبول بسبــب تعقــيداته التي تصبــح اكثر تعقــيدا عندما ينظر إلى المعنى من نافذته التي قد تتسع عند بعضهم وتضيق عند بــعضهم الآخر على وفق انتماء كل منهم: اعني أنّ النص اللغوي فـــي الفكر الاسلامي نص منتمٍ إلى المتكلم (الذات الالهية). لكنه وعلى الرغم من هذا الانتماء فإن المســـــلمين اخضعوا النص القرآني الكريم بــوصفه نصا لغويا إلى التأويل المتعلق هو الآخر بالجانب البــعيد من اللغة أي بـــالجانب المتخفي خلف النص، بــيد أنّ هذا النوع من التأويل الاســـلامي كان خاضعا بطريقــة أو أخرى إلى احــكام أو افكار سابقــة تقــود هذا التأويل إلى هدف محسوب ومفترض ســلفا، بــيد أنّ هذا الافتراض لم يؤسس على مبدأ العلمية المفتوحة بــل تأســس على وفق الانتماءات المختلفة والمتقاطعة في الوقت نفسه. واذا كان المعتزلة ترددوا في العمل بــــــــين العلم الضروري والعلم النظري[٣٤] فإن الأشـــــاعرة واغلب المذاهب الاســلامية الاخرى تبــنت العلم الضروري، بمعنى أنّ العقل عندهم – كما صرح بــذلك الغزالي – هو أنْ يَعْقِلَ الشرّعَ لا أنْ يشرّع ويبتدع لأنّ المشـــرعَ هو الله. نحن – إذاً – ازاء تأويل مقيد بمقــدمة فكرية اسلامية، قد تكون اختلفت في بــعض البــنى الا أنها تنتهي إلى نتيجة واحدة.

على أية حال فإن التأويل في الفكر الاسلامي اعتمد ظاهرة اللغة ممثلة بالنص القــرآني الكريم في حــين يتفاعل التأويل عند – هايدكر – ضمن ثلاثة معطيات: اما على اساس معطى لغوي أو تاريخي أو أنطولوجي. ولكن وعلى الرغم من كل هذا فإن المعــطى اللغــوي يبقى اساسا ورئيسا في العملية التأويلية إذ انّ اللغة – عند هايدكر – في جوهرها نظام تأويلي. ولا يعني هذا بأية حــال من الاحــوال أنّ التأويل الاســلامي اعتمد معطى واحدا بــيد أنّ النص اللغوي شــكل الحــاضنة الرئيســة فـــي عملية التأويــل واذا كان التفتيش عن المعنى عَبْرَ التأويل انتهى إلى نتائـــج متبــاينة فــإن النتائج ستكون متبــاينة أيضا في النظر إلى الوحــدة الصغرى للمعنى، واذا كانت الكلمــة اصغــر عنصــر لساني – حسب الفرد شمت – فإن ياكوبسن دافــــع



بقوة عن الفونيم بوصفه الوحدة اللسانية الصغرى[٣٠]. ولا يعني ملاحقة الوحدة اللسانية الصغرى للمعنى الاهتمام بالألفاظ أو بالعناصر اللسانية مستقلة إذ إنّ اللسانيات هاجمت الطريقة التقليدية في التركيز على تاريخ الألفاظ المفردة إذ دعا ترير-Trier بدلا من ذلك – إلى وجوب البحث في قطاعات كاملة من الثروة اللفظية، وإلى وجوب ملاحظة ما تعكسه هذه القطاعات من تغيير في وجهات النظر إلى الاشياء، أو تقويمها وتفسيرها وقد ابتكر هذا العالم مصطلح الحقل اللغوي Linguistic field واطلقه على تلك القطاعات المنظمة الواضحة من قطاعات الفكر [٣١]. إذ انّ مجموعة مفتوحة يمكن تناولها بكيفية صارمة شريطة أنْ يجري ذلك على تحديدات مغلقة، أي مكونة من عدد من الصفات الجامعة المانعة [٣٢] وهذا يصدق على التصنيفات الحيوانية أو النباتية التي تنظم اجناسا من الاشياء لا تكاد تحصى بناء على قائمة محدودة ومغلقة من الصفات المحددة كنمط التناسل، النظام الغذائي. بيدَ أنّ هذا النوع من البناءات الدلالية المغلقة التي انتظمت عبر ما اطلق عليه بالحقول الدلالية لا تكاد تكون سوى مقاربة جزئية لقضية العلاقات بين الأدلة. وظل الخلاف قائما في هذا الشأن لتنفتح آفاق واسعة للسانيات في إنعام النظر في طبيعة المعنى باعتمادها ثلاثة توجهات اساسية في تناول المدلول، كان الاول منها مؤسسا على نظرية المدلول المقامية، في حين تمثّل الثاني في نظرية المدلول السياقية، لينزع التوجه الثالث إلى نظرية المدلول المنطقية. ويقودنا هذا النوع من التنظير إلى تجاوز الألفاظ المفردة ليصبح التفتيش عن المعنى خارج هذه المنظومة بما يعني الانحياز بطريقة أو اخرى إلى مقولات لسانية اصبحت ذات شأن في الأحكام اللغوية. واذا كان الفشل في تحديد المعنى ضمن ما يعرف بالبناء المعجمي أمرا متفقا عليه فإن البنية التركيبية لم تكن احسن حالا منه، إذ إنّ التوافقات المطردة بين المستوى التركيبي والمستوى الدلالي أمر مشكوك فيه. وقد يتحول هذا الشك إلى خلاف في الأحكام إذا ما قيس الأمر على المناهج المختلفة أو المتباينة التي تناولت هذا اللون من التفكير. إذ إنّ منح بنية تركيبية قيمة دلالية قارّة هو محل تساؤل وتفكير.

بمعنى آخر، هل تعني التواترات التركيبية تواترات دلالية ؟ فالنحو التقليدي يرد بالايجاب على هذا التساؤل " لأنه درج على تحديد الوظائف والبنى التركيبية بالاعتماد على معانيها المقصودة. مثال: الفاعل هو المخلوق أو الشيء الذي يقوم بالفعل المعبَّر عنه بالفعل... المفعول به هو المخلوق أو الشيء الذي يقع عليه الفعل"[٣٨] في حين يعتقد جل اللسانيين" بان التراكيب هي اطر غير جامدة للعلاقات الدلالية لذا لا توجد علاقة بسيطة بين المستويين"[٣٩] إذ إنّ ترتيب العلاقات التركيبة ليس شرطا ضروريا لتأويل الدلالة، وبهذا المعنى قد توجد "علاقة دلالية دون أنْ تكون هناك علاقة صورية"[٤٠].

لذلك يصبح ترتيب العلاقات التركيبية السليم ليس شرطا كافيا لادراك المعنى، إذ إنّ هناك جملا سليمة

من حيث النحو قد تكون خالية من المعنى وغير قابلة للتأويل، وقد تكون هناك بنى تركيبية متشابهة قد تتوافر على معانٍ مقصودة مختلفة[٤١]. بمعنى أن تعدد التراكيب قد ينمُّ عن دلالة واحدة.

وهنا قد يطرح تساؤل مهم وهو:

هل بامكاننا – على الرغم من هذه العقبات – الوصول إلى تحديد علاقة قارة بين التراكيب والدلالة؟

قد تكون الاجابة عن هذا السؤال تندرج ضمن محاولة التفتيش عن كيان اسمه المعنى وهو ما سنجده في مجمل هذه الدراسة – على أية حال – لا نريد أنْ نقارن في هذه الدراسة بين القديم والحديث بل اردنا أنْ نكشف عن مخابئ المعنى وزواياه قديما وحديثا ولنؤكد أيضا ضبابية المعنى وهلاميته وهنا – ولمدة مؤقتة – علينا أنْ نسلم بمعنى الكلمة من أجل أنْ نمسك برأس الخيط إنْ حالفنا الحظ في ذلك.

فنلاحظ في كل كلمة كما يقول جيرو اربعة نماذج من التداعيات: المعنى الاساس، المعنى القياسي، القيمة التعبيرية، القيمة السياقية، بحسب الرسم البياني الاتي:–

قيمة تعبيرية	معنى اساس
قيمة اجتماعية سياقية	معنى سياقي

يمثل المربع هذا كلمة واحدة، وكل خانة من هذه الخانات الاربع تمثل تداعيا خاصا: ففي الجملة التالية: (عملية البيقتيك على وشك أنْ تتم) توحي كلمة عمليّة بما ياتي:–

١ – معنى سياقي : عملية ادارية ضد مجموعة اقتصادية محددة.

٢ – قيمة اجتماعية سياقية : توحي الصيغة بالعملية وبالاتصال العسكريين.

٣ – وينتج عن ذلك قيمة تعبيرية تكمن في فكرة أنَّ العملية غاية في التنظيم والقوة وانها مصرة على المضي إلى النهاية في تحقيق غايتها، ويمكن أنْ ينشأ مفعول هزلي وانتقادي عن عدم الملاءمة القائمة بين المعنى والواقع وعن القيمة المبالغة لعملية لا يشدنا إلى اليقين بها شيء. وتكمن وظيفة التداعيات الاستطرادية الثلاثة في تحديد وتكوين المعنى الاساس غير أنّها يمكن أن تشوهه في حال تنامت، وتخنقه أو حتى أن تحل نهائيا محله. تلك هي مسألة انزلاقات المعنى[٤٢].

واذا ما سلّمنا – حسب سوسير – بأن الكلمة لا تمتلك الدلالة فحسب بل لها أيضا قيمة والقيمة والدلالة شيئان مختلفان[٤٣] فإن معنى الكلمة يتمحور في قيمتها المستمدة من علاقاتها بالكلمات الأخرى المرادفة لها، الأمر الذي يجعلنا غير قادرين على تصور معنى مستقل لكلمة ما دون أنْ ننظر إلى علاقة تلك الكلمة بمرادفتها لنصل إلى قيمتها التي تضفي عليها المعنى المطلوب. ويؤكد جيرو ايمانه بوجود فكرتي القيمة البنيوية والمحتوى الدلالي ويرى أنّهما يقودان إلى التكامل. إذ إنَّ النظام اللساني وفر للكلمة امكانات علائقية مهمة يفضي بها إلى تحقيق معنى راسخ في الذاكرة ثم يثبت تعلقه بالعلامة بأنْ يهبها مضمونا[٤٤].

قـــد تكون هذه الذاكرة المفترضة لمعنى الكلمة أو الجملة أو.... هي فعلا ذاكرة افتراضية لا تمنـــح هـــذه الكيانات معنى حقيقيا وقد لا نجد - هنا - تفســيرا لهذا الافتراض افضل مما طرحه ريتشاردز فيما اطلق عليه بـــــ (خرافة المعنى) إذ يعني 'الاعتقـــاد الشـــائع أنّ للكلمة معنى ثابتا محددا هو بمثابة معنى واحد مستقـــل عن شروط استعماله بل إنّـــه يتحكم في الاستعمال وفي السبب الذي يجب أنْ يقال من أجله، وهذه الخرافة هي اقرار بنوع من الثبـــات في معاني بـــعض الكلمات ولا تكون خرافة الا حين تنســـى - وهو ما نفعله دائما - إذ إنّ ثبات معنى كلمة إنّما ينشأ عن استقـــرار السياقـــات التي تضفي عليها معناها، إذن الثبات في معنى الكلمات ليس شيئا يجب افتراضه بل هو شيء يجب تفسيره'[45].

نحن - إذا - أمام تفســـير لكل ما جرى ويجري من حولنا ازاء المعنى لاســـيّما أنّ اللســـانيات عنيت عناية فائقة بهذا الحقل من دراســـة اللغة التي اضفت عليه - أي المعنى - منهجا علميا في التناول والتحليل. ويتعين على الدراســـة العلمية أنْ تكون تجريبيـــة إذ يجب أنْ يكون ممكنا بشكل ما اختبار وتحقـــيق بـــياناتها ومن الســـــهل أنْ نطبـــــق هذا النوع من التصورات على الصوتيات لأننا نســـتطيع أنْ نصف عمل اعضاء النطق أو أنْ نقيس بدقة - بمساعدة الالات العلمية - الخواص الطبيعية أو الفيزيائية للاصوات التي نطلقـــها، غير أنه ليست هناك - لسوء الحظ - طريقة ســـهلة مشابـــهة لوصف الدلالة.

إنّه من غير الواضح ابدأ ما الدليل لاي بيان عن المعنى وقد ثبت بالبـــراهين أنّ بـــعض النظريات التي تدعي العلمية بحماسة هي غاية في القصور، والواضح فإن ما نعنيه بكلمة (علمي) أو (تجريبي) في دراســـة اللغة موضوع يستدعي بعض النقاش[46]. لاسيّما أنّ دراسة شومسكي للغة اكدت البنية الداخلية فيها التي لابد من توافرها في ذهن المتكلم قبـــل أنْ يحـــولها إلى رموز صوتية وينطق بـــها على هيأة البـــــنية الخارجية أو الظاهرة. وإنّ هذه البنية الداخلية تتألف من وحـــدات المعنى المتمثلة في وحدات كلامية منفردة، إذ إنّ الفرد يستعمل قبل تكلمه قوانين وقـــواعد خاصة (قـــواعد التحويل) لتحويل البـــنية الداخلية إلى بـــنية خارجية تتمثل في الكلام المنطوق فعلا على أنّ شومســـــــكي اضاف إلى ذلك فرضية مهمة اعتقـــــد في ضوئها أنّ البنيات الداخلية متشابهة في جميع لغات العالم وتدخل ضمن (الكليات اللغوية) أي العناصر المشتركة بـــين جميع اللغات[47].

وعندما نتكلم على اللغة في داخليتها وخارجيتها أو في باطنها وظاهرها لا ينفصل الأمر - بـــالضرورة - عن الكشف عن المعنى ومن ثم انتاج المعنى. من هنا نتساءل ونقول: هل يمكن أن يخضع المعنى بكل ما فيه من تغيرات وتعددات إلى قوانين تجعل منه علما مقعدا ولو بشكل تقريبي؟ نعتقـــد أنّ هذا النوع من التفكير - حتى لو كان على مستوى التساؤل - هو تفكير عقيم لا ننتهي به إلى نتيجة واضحة.

- على أيـــة حال - فـــإن أولمـــان يذكـــر أنّ كثيرا من الباحثين يجدون أنّ الاتجاهات التي يسير فيها المعنى



تشير إلى امكانية تحديد بعض القوانين التي تجعله علما مطيعا[٣٨].

وقد يكون العرض الذي تقدم عن طبيعة المعنى – المتداخلة في اكثر من حقل – مفيدا لنا من أجل أنْ نعي ضبابية المعنى. فهو مرة يكمن في الوحدة الصغرى للمعنى التي لم تحدد هي الأخرى فقد تكون هذه الوحدة كلمة أو عبارة أو نصاً أو ... ومرة اخرى نجده من خلال – العلاقات البنائية بين الكلمات – كما ورد في الصفحات الاخيرة من استطرادنا في الحديث عنه – يختبئ بين القيمة والدلالة على الرغم من الفرق الكبير بين المصطلحين. وقد يظهر المعنى من خلال القيمة نفسها التي تعني أنّ الكلمة تأخذ معناها من خلال علاقتها بحقلها الدلالي أو من خلال العلاقة بين اللفظ والمدلول لينتهي الأمر عند المعتزلة – في بعض المواقف – إلى الغاء النص اللغوي برمته لصالح الذات المنتجة للنص.

وعندما تكلم كوهن في كتابه (Diversityof meaning) على تغير المعنى قد نلمح منه اعترافا ضمنيا بأنّ المعنى يكمن في الكلمة، إذ إنّ (الكلمات نفسها – بسبب تطور اللغة خلال الزمن – تكتسب معنى آخر وتشرح فكرة أخرى. وعلى هذا فإن ما نعنيه بتغيير المعنى هو تغيير الكلمات لمعانيها)[٣٩]. في حين يرى أولمان أنّ المعنى هو 'علاقة متبادلة بين اللفظ والمدلول .. وعلى هذا يقع التغيير في المعنى كلما وجد أي تغيير في هذه العلاقة الاساسية'[٤٠].

ولا يفوتنا – هنا – أنْ نشير إلى أنّ فكرة أولمان هذه استمدها مما جاء به ريتشاردز، واوجدن في كتابهما ((معنى للمعنى))، إذ إنّ المؤلفين يبحثان عن تعريف للمعنى نفسه فوصل بهما الأمر إلى أنْ يضعا ما لا يقل عن ستة عشر معنى للفظة معنى[٤١]. إذ قالا ' إنّ المعنى اما أن يتغير بسبب تغير الصورة الذهنية واما بتغير العلاقة بين اللفظ والصورة الذهنية '[٤٢].

واذا تأملنا افكار اردمان Erdmann وهو باحث قديم في الموضوع – نجده يفرق بين ثلاثة جوانب للمعنى. الاول: المركزي اما الثاني: السياقي أو التطبيقي وأخيرا العاطفي أو الانفعالي[٤٣]. واذا ما اضفنا فكرة القصد وفكرة الشعور أي شعور المتكلم نحو السامع كما يقول ريتشاردز في كتابه (النقد العملي) فإن أولمان ينتهي إلى أنّ :'هذه الخطط وامثالها قد تكون ذات فائدة في أنّها ترشدنا إلى الجوانب المختلفة للمعنى ولكن يجب أنْ لا نخدع بها فنحاول فصل هذه الجوانب أو عزلها بعضها عن بعض إذ إنها في حقيقة الأمر غير قابلة للفصل أو العزل '[٤٤]. واذا كان التفتيش عن كينونة المعنى أمرا غامضا منزلقا فإن عملية انتاج المعنى لم تكن اكثر وضوحا منها، إذ يمكن القول: إنّ دراسة منطق مجرى الاتصال هي التي حلت محل منطق النظام الثابت وكان يلمسليف هو الذي طور مفهوم مجرى الاتصال وحدد التمييز بين مستويي هذا المجرى وعلاقتهما المركبة والجدلية فهناك مستوى شكل التعبير وجوهره من جانب وشكل المضمون وجوهره من جانب آخر. فيدرس اليوم انتاج المعنى في مجرى يدخل في مقدمته الجدل بين عناصر مركبة

فقد تحركت مع ظهور الجدل الهيكلي – على حد قــول جوليا كرســتيفا – الكائنات الثابــتة للفكر الكلاســيكي ودخل فيها التناقض مما يسمح لنا بــالنظر إلى قــضية توليد المعنى على وفق ماركس على أنها حركة متبادلة وجدل بين الذات والموضوع ونشهد الآن تطورا عده – باختين – جدلا يقوم بين الايديولوجي والنفسي أو بــين الاجتماعي والفردي(١٣).

نســتطيع أنْ نقــول – إذاً – إنّ المعنى هو حــركة امتدادية تخترق مفاصل اللغة كلها، بيد أنّ الدراســة – وهذا هو شــأنها – تخضع مادة الدرس إلى التحــليل والتفكيك من أجل التعرف على طبيعة وحــيثيات المادة المدروسة.

اذا كان الدرس القديم والحــديث تمكنا من تحــليل ظاهرة اللفظ ومعالجته بمقــاييس مختلفة فإنهما لم يستطيعا أنْ يحللا بالســهولة نفســها ظاهرة المعنى. لذلك " فإن كل ما نروم القيام به من بحــث في المعنى إنّما هو سعي إلى الاحاطة بشيء من ذلك التشتت الذي يميز طبيعته "(١٤). الأمر الذي ينتهي بــدلا من تحــديد مميز وواضح للمعنى إلى الطبــيعة المنزلقــة التي بموجبها يصبــح المعنى مفتوح النهايات على عوالم غير محددة وهو ما يدفع إلى مزيد من الدراســات في هذا الحقل المعرفي المعجمي.١

المصادر والهوامش

١ – ينظر: المقاربة التداولية – فرانسواز ارمينكو – ص ٢٠ – مركز الانماء القومي – ترجمة. د سعيد علوش.

٢. ينظر السيميائية وفلسفة اللغة – اميرتو ايكو – المنظمة العربــية للترجمة – ط ١ – بــيروت – تشــرين الثاني – ٢٠٠٥م، ص ١٠٩.

٣. ينظر: السيميائية فلسفة اللغة، ص ١١٦.

٤. الافرنج كانوا لايجيزون تقلد النساء منصب الملك.

٥. السيميائية وفلسفة اللغة، ص ١١٦ – ١١٧.

٦. السيميائية وفلسفة اللغة، ص ١١٥.

٧. السيميائية وفلسفة اللغة، ص ١١٨.

٨. السيميائية وفلسفة اللغة، ص ١١٨.

٩. المقاربة التداولية، فرانسواز ارمينكو، ص ٢٠.

١٠. ينظر: المقاربة التداولية، ص ١٦.

١١. المقاربة التداولية، ص ١٩.

١٢. المقاربة التداولية، ص ١٩.

١٣. المنخول من تعليقات الاصول، ابــو حــامد الغزالي، تحقيق محمد حسنين هيتو، ط، ١٩٨٠، ص ٩٩.

١٤. المنخول، ص ٩٨.



١٥. المنخول ،ص ١٠١.

١٦. ينظر: الاقتصاد في الاعتقاد ، ابو حامد الغزالي، ص ٨١.

١٧. المعارف العقليْة ، ابو حامد الغزالي ، تحقيق عبد الكريم عثمان ، ص ٥٢.

١٨. المستصفى من علم الاصول ، ابو حامد الغزالي، ج١ ، ط١ ، اعتناء الدكتور محمد يوسف نجم ، دار صادر، بيروت ١٩٩٥ ، ص ٤٤ .

١٩. المستصفى، ج١ ، ص ٤٤.

٢٠. المستصفى، ج١، ص ٤٦.

٢١. مشكاة الانوار. ابو حامد الغزالي ، تحقيق د. ابو العلا عفيفي ، ص ٦٦.

٢٢. علم الدلالة العربي ، د.فايز الداية، ص ٦٩ ، ط١ ، دار الفكر للطباعة ، دمشق ، ١٩٨٥م.

٢٣. ينظر: الموازنة، الامدي، ج١ ، ص ١٢١.

٢٤. علم الدلالة العربي ، ص ٧١.

٢٥. علم الدلالة العربي ، ص ٧٢.

٢٦. ينظر: مدخل إلى السيميوطيقا ، ص ١٤ ، وينظر: فلسفة التأويل ، دراسة في تأويل القرآن عند ابن عربي. د.حامد ابو زيد. ط١ ، دار التنوير، بيروت ، ١٩٨٣م. ص ٢٥٣.

٢٧. علم التخاطب الاسلامي ، دراسات السانية لمناهج علماء الاصول في فهم النص، د. محمود محمد يوسف علي دار المدار الاسلامي ، ط١، ٢٠٠٦م ، ص ١٠.

٢٨. نظرية التأويل في الفلسفة العربية الاسلامية ص ٢٤.

٢٩. التلقي والتأويل ،مقاربة نصية ، د.محمد مفتاح، المركز الثقافي العربي، ص ٢١٨.

٣٠. اللغة والتأويل ، مقاربات في الهرمينوطيقا العربية لتأويل ، عمارة ناصر ، ص ١١٢ ، الدار العربية للعلوم ، ناشرون، ط١ .

٣١. ينظر: علم التخاطب الاسلامي –ص ١٤.

٣٢. صناعة المعنى وتأويل النص، نظرية المعنى بين الشرح والتفسير والتأويل ، محمد حماد ، ص ١٤٤.

٣٣. صناعة المعنى وتأويل النص ، ص ١٤٥.

٣٤. الخطاب السياسي الاشعري ، نحو قراءة مغايرة ، د. علي مبروك ، دار رؤية ، القاهرة ، ٢٠٠٧ م ، ص ٢٧ . ثمة فرق بين العلم النظري والعلم الضروري إذ يحيلك الأول إلى الفكر والرؤية، إذ إنْ طريقة النظر والحجة فهو خاضع للوثوق به ثم الرجوع عنه والشك فيه فهو وعي يتيح للعقل النشاط ((الفاعلية)) ليمارس من خلالها ضروبا من التحليل والتركيب والتجريد والتصنيف في حين وصف العلم الضروري بانه معزول عن اية فعالية انسانية. فأنت مكره على التعامل به ، ينظر: الخطاب السياسي الاشعري.

٣٥. ينظر: ست محاضرات في الصوت والمعنى، ياكوبسن، ترجمة، حسن ناظم وعلي حاكم صالح ، ط١ ، ١٩٩٤م ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، ص ٦.

٣٦. ينظر: دور الكلمة في اللغة ، ستيفن أولمان ، ترجمة د.كمال محمد بشر ، ١٩٦٢ ، ص ٢٠٩.

٣٧. مدخل إلى علم الدلالة ، سالم شاكر ، ترجمة محمد حياتين ، ص ٤٠.

٣٨. مدخل إلى علم الدلالة ، ص ٥٥.

٣٩. مدخل إلى علم الدلالة ، ص ٥٥.

٤٠. مدخل إلى علم الدلالة ، ص ٥٥.

٤١. ينظر: مدخل إلى علم الدلالة –ص ٥٥.

٤٢. ينظر: علم الدلالة ، بالمر، حميد الماشطة – مطبعة العمال المركزية ،بغداد ١٩٨٥م ،ص ٣.



٤٣ . ينظر: الالسنية ولغة الطفل العربي، الموذج الطفل اللبناني ، جورج كلاس ص ٢.
٤٤ . ينظر: دور الكلمة في اللغة ،أولمان. ص ١٩١.
٤٥ . ينظر: فلسفة البلاغة ، ريتشاردز ، ترجمة سعيد الغانمي، د. ناصر حلاوي – افريقيا الشرق، ٢٠٠٢ ، ص ٢٠.
٤٦ . ينظر: علم الدلالة ، بيار جيرو ، ترجمة أنطوان ابو زيد – منشورات عويدات، بيروت ، باريس ، ص ٤٨.
٤٧ . علم اللغة العام ،فردينان دي سوير ، تحقيق د. يونيل يوسف عزيز، مراجعة مالك المطلبي ، ص ١٣٤.
٤٨ . ينظر: علم الدلالة ، جيرو، ص ٣٠ ، ٣١.
٤٩ . علم الدلالة ، د.أحمد مختار عمر ، ط١ ، مكتبة العروبة ، الكويت ، ١٩٨٢م ، ص ٢٣٥.
٥٠ . دور الكلمة في اللغة ، ستيفن اولمان ، ص ١٥٥.
٥١ . ينظر: علم الدلالة السلوكي ، جون لاينز ، ترجمة حميد الماشطة ، الموسوعة الصغيرة ،١٧٩ ، دار الشؤون الثقافية العامة ، بغداد ،١٩٨٦م ، ص ٨.
٥٢ . علم الدلالة. د.احمد مختار عمر ، ص ٢٣٥.
٥٣ . ينظر: دور الكلمة في اللغة ، ستيفن اولمان ، ص ٩٥.
٥٤ . دور الكلمة في اللغة ، ستيفن اولمان ، ص ٩٦.
٥٥ . مدخل إلى السيميوطيقا ، ص ٦٣.
٥٦ــ صناعة المعنى وتأويل النص، ص١٥٥.





صورة الطفل في كتابات الجاحظ

الأستاذة: سليمة عكروشي

كلية الآداب: جامعة الجزائر

لم يكن الجاحظ كاتبا أديبا فقط بل عارفا باحتياجات النفس وميولها أيضا، وإن لم يخلّف كتابا في علم النفس، ففي ثنايا كتاباته المتنوعة تطالعنا نصوص تنبئ عن دراية الجاحظ بمكامن النفس ورغباتها، وأهم تلك الاحتياجات على الإطلاق، حاجة الفرد إلى الترويح والترفيه، فلا تكاد تخلو كتاباته من هذه الميزة، وهي ميزة قصدها الكاتب قصدا ولم تأت عرضا، ففي كثير من المواقف يبرز قصده من توشيح كلامه بالنكت والنوادر والاشعار قائلا: ((... ولكن قد يجري السبب فيجري معه بقدر ما يكون نشيطا لقارئ الكتاب، لأن خروجه من الباب إذا طال لبعض العلم كان ذلك أروح على قلبه وأزيد في نشاطه إن شاء الله))[1].

ويقول أيضا: ((... رأيتُ أنّ جملة الكتاب وإن كثر عدد ورقه، أن ذلك ليس مما يُمِلُّ، ويُعتَد عليّ فيه الإطالة، لأنه وإن كان كتابا واحدا فإنّه كُتبٌ كثيرةٌ، وكلُّ مصحف منها فهو أمٌّ على حدة، فإن أراد قراءة الجميع لم يَطُل عليه الباب الأول حتى يهجم على الثاني، ولا الثاني حتى يهجم على الثالث، فهو أبداً مستفيد ومستطرِف، وبعضه يكون جَماماً لبعض، ولا يزال نشاطُه زائدا ومتى خرج من آي القرآن صار إلى الأثر، ومتى خرج من أثر صار إلى خبر، ثم يخرج من الخبر إلى شعر، ومن الشعر إلى نوادر، ومن النوادر إلى حكم عقلية ومقاييس سداد، ثم لا يترك هذا الباب ولعله أن يكون أثقل، والملال إليه أسرع،



حتى يفضي به إلى مزح وفكاهة، وإلى سخف وخرافة، ولست أراه سُخفا، إذ كنت إنما استعملت سيرة الحكماء، وآداب العلماء))[٢].

وقد أفرد الجاحظ في موضع آخر بابا بعنوان استنشاط القارئ ببعض الهزل يقول فيه ((وإن كنا أمللناك بالجد وبالاحتجاجات الصحيحة والمروّجة لتكثّر الخواطر، وتشحذ العقول. فإنّا سننشطك ببعض البَطالات، وبذكر العلل الظريفة، والاحتجاجات الغريبة، فرُبّ شعرٍ يبْلُغُ بفَرْط غباوة صاحبه من السرور والضحك والاستطراف مالا يبلغه حشد أحرّ النوادر، وأجمع المعاني. وأنا أستظرف أمرين استظرافا شديدا: أحدهما استماع حديث الأعراب، والأمر الآخر احتجاج متنازعَيْن في الكلام، وهما لا يحسنان منه شيئا؛ فإنّهما يثيران من غريب الطّيب ما يضحك كلّ ثُكْلان وإن تشدّد، وكلّ غضبان وإن أحرقه لهيبُ الغضب. ولو أن ذلك لا يحلُّ لكان في باب اللهو والضحك والسرور والبطالة والتشاغل ما يجوز في كل فن. وسنذكر من هذا الشكل عللا ونورد عليك من احتجاجات الأغبياء حُجَجًا. فإن كنت ممن يستعمل الملالة، وتَعْجَلُ إليه السآمة، كان هذا البابُ تنشيطا لقلبك، وجَماما لقوتك. ولنبتدئ النّظر في باب الحمام وقد ذهب عنك الكلالُ وحدث النشاط. وإن كنت صاحب علم وجدّ، وكنت ممرَّنًا موقَّحا، وكنت إلف تفكير وتنقير، ودراسة كتب وحلْفَ تبيُّن، وكان ذلك عادةً لك لم يضرك مكانه من الكتاب، وتَخَطِّيه إلى ما هو أولى بك))[٣].

وهو يرى ضرورة التنويع في التأليف إذ يقول ((وعلى أنّي قد عزمتُ – والله الموفق – أنّي أوشّح هذا الكتابَ وأفصّلُ أبوابهُ، بنوادرَ من ضُروب الشِّعر، وضروب الأحاديث، ليخرج قارئُ هذا الكتاب من باب إلى باب، ومن شكل إلى شكل؛ فإنّي رأيتُ الأسماعَ تملُّ الأصواتَ المطْرِبة والأغاني الحسنة والأوتارَ الفصيحة، إذا طال ذلك عليها، وما ذلك إلاّ في طريق الراحة، التي إذا طالت أورثت الغفلة. وإذا كانت الأوائلُ قد سارتْ في صغار الكتب هذه السّيرةَ، كان هذا التّدبيرُ لمَا طال وكثُر أصلحَ، وما غايتنا من ذلك كلّه إلاّ أن تستفيدُوا خيراً))[٤] والغريب أن الجاحظ الذي تكلّم على هذه الميزة كما تكلّم في معظم المسائل التي تمسُّ المجتمع العربي في عصره، لم يفرد كتابا يتحدث فيه عن الطفل وهو أكثر الناس حاجة إلى المداعبة والترويح، لا نجد الجاحظ في كل ما كتب يفرد فصلا خاصا بالطفل، مثلما أفرده لغيره من الموضوعات، بل إن ذكر الطفل عنده قليل، وكأن الطفل في مجتمعه، شيء عارض لم يبلغ درجة الأهمية كي يفرد له فصلا في كتاب من كتاباته الغزيرة.

وقد دفعتني هذه القلة إلى تتبع ما عرض من ذكر الطفل في ما كتبه علّي أقف على صورة الطفل عنده والمكانة التي أفردها له.

يقرّ الجاحظ في البداية أنّ الإنسان مفطور على حب النسل وطلبه بشدة، فهو لذة الإنسان ومتعته في الحياة((... لذّة النسل والتمتع بشم الأولاد))[٥].

والنسل طبيعة في الإنسان، وحاجة من حاجاته



المتعددة، بل أهمّها وأقواها وقد تنوّعت، عنده، أسباب طلب الإنسان الولد وتعدّدت، فمنه من يطلبه لغرض اجتماعي ومنه من يطلبه لغرض سياسي أو لغرض نفسي، يقول ((وللإنسان قوى معروفة المقدار، وشهوات مصروفة في وجوه حاجات النفوس، مقسومة عليها لا يجوز تعطيلها وترك استعمالها، ما كانت النفوس قائمة بطبائعها ومزاجاتها وحاجاتها. وباب المنكح من أكبرها، وأقواها، وأعمّها، ويدخل في باب المنكح ما في طبائعهم من طلب الولد، وهو باب من أبوابهم عظيم، فمنهم من يطلبه للكثرة والنصرة، وللحاجة إلى العدد والقوة... وما أكثر ما يطلب الرجل الولد نفاسة بماله على بني عمه، ولإشفاقه من أن تليه القضاة وترتع فيه الأمناء، فيصير ملكا للأولياء ويقضي به القاضي الذّمام ويصطنع به الرجال. وربما همّ الرجل بطلب الولد لبقاء الذكر وللرغبة في العقب، أو على جهة طلب الثواب في مباهاة المشركين، والزيادة في عدد المسلمين، أو للكسب والكفاية، وللمدافعة والنصرة، وللامتناع وبقاء نوع الإنسان ولما طبع الله تعالى بني آدم، من حب الذرية وكثرة النسل، كما طبع الله تعالى الحمام والسنانير على ذلك))[٦] ولم يقف الجاحظ عند ذكر محاسن النسل، بل عمد إلى ذكر مساوئه أيضا، معتمدا في ذلك على منهج التفكير المعتزلي الذي يزن الأشياء بزنة العقل والمنطق حين يتناول الفكرة ونقيضها، فيعرض جيدها ورديئها، نفعها وضررها، لذلك فالولد عنده ليس دائما سبب سعادة، بل قد يكون سبب شقاء والده وتعاسته في الحياة، فهو مجلبة الهمّ والغمّ أيضا ((وإن كان إذا جاءه الولد زاد في همّه ونصبه، وفي جبنه وبخله، وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم: "الولد مجبنة مبخلة مجهلة"[٧] فيحتمل في الولد المُؤَنَ المعروفة، والهموم الموجودة لغير شيء قصد له))[٧]

ومهما يكن هذا الولد، فحقه في الرعاية والعناية أوجب، ورعايته مُوكَلة إلى الأم بالدرجة الأولى لذلك يجب أن تكون لها دراية بتربية الأولاد وسياستهم، والجاحظ يفرّق بين نوعين من الأمهات، أمّ عاقلة، أمّ خرقاء جاهلة. فالأمُ العاقلة هي التي تراعي في معاملة طفلها احتياجاته النفسية والجسمية، فتربيه على مبدأ الرفق واللين، في حين أن الأمّ الجاهلة لا تعلم من تلك الأمور شيئا لذلك جاءت تسمية التربية عنده سياسة في قوله: ((ما ينبغي للأم في سياسة رضيعها حين بكائه))[٨] يقدم لنا الجاحظ مثالا محددا عن تلك السياسة، وهي سياسة قائمة على عنصرين: مراعاة الصحة الجسمية للطفل بما تقدمه الأم من غذاء يساعد في نموه الصحيح من جهة، ومراعاة الصحة النفسيةبما توفره له. من جو الراحة والاطمئنان من جهة أخرى وقد عمد في طرح فكرته على مبدأي عرض المشكلة وتقديم الحل معتمدا في ذلك على تقديم المثل كحجة ودليل، يقول: ((رووا أن أمّ تأبط شرا قالت: والله ما ولدته يَتْناً، ولا سقيته غيلا، ولا أبتّه على مأقة[٩] أما اليتن فخروج رجْل المولود قبل رأسه،

وذلك علامة ســوء ودليل فســاد. وأما سقــي الغيل، فارتضاع لبن الحبلى، وذلك فساد شديد. وأما قولها في المأقة، فإن الصبي يبكي بكاء شديدا متعبــا موجعا، فإذا كانت الأم جاهلة حرّكتْهُ في المهد حــركة تُوَرِّثُه الدُّوار، أو نوّمته بأن تضرب يدها على جنبه. ومتى نام الصبي وتلك الفزعة أو اللوعة أو المكروه قــائم في جوفه، ولم يعلل ببعض ما يلهيه ويضحكه ويسرُّه، حتى يكون نومه على سرور، فيسري فيه ويعمل في طبــاعه، ولا يكون نومه على فزع أو غيظ أو غمّ، فإن ذلك مما يعمل فــي الفساد. والأم الجاهلة والمرقصة الخرقاء، إذا لم تعرف فرق ما بــين هاتين الحــالتين، كثر منها ذاك الفســاد وترادف، حتى يخرج الصبي مائقا))[٩].

هذا ويذكر الجاحــظ أثر المناغاة في صحــة الطفل النفسية والجسمية فقــد لاحــظ أن الطفل يرتاح لضوء المصباح، فيناغيه ((وللنار من الخصال المحــمودة أن الطفل لا يناغي شيئا كما يناغي المصباح. وتلك المناغاة نافعة له في تحريك النفس، وتهييج الهمة، والبعث على الخواطر، وفي فتق اللهاة، وتســديد اللســــان، وفي السرور الذي له في النفس أكرم أثر))[١٠].

وحــاجة الطفل إلى حــنان الوالدين من الأمور التي جعلت الجاحظ يترقب تصرف بعض الطيور مع أولادها فيجزم قــائلا:((وليس في الارض طائر ولا سبــع، ولا بهيمة، أحنى على ولد، ولا أشد به شغفا، وعليه إشفاقا من العصافير))[١١].

وقــــوله: ((ومتى أخذ رجل فراخ العصافير من أوكارها ، فوضعها في قــفص بحــيث تراها الآبــاء والأمهات، فإنها تأتيها بالطعم على الخطر الشــديد... ليس ذلك إلا لبرها بأولادها، وشدة حبها لها))[١٢].

ويرى الجاحظ ضرورة مراعاة مستوى الطفل عند مخاطبته إذ يجب مشــاكلة مســتواه حــتى يفهم عنا، وليس عيبا أن نجاري مستوى الطفل فنتحدث بــلغته، لأن ذلك أفيد في الاتصال به، وجلب انتباهه وهو يرى أن المعلــم أكثــر النــاس فهمــاً للطفــــل مــــن غيره،يقول:((وقد قالوا الصبي عن الصبي أفهم، وبه أشكل، وكذلك الغافل والغافل، والأحــمق والأحــمق، الغبي والغبي، المرأة والمرأة. فمما أعان الله تعالى به الصبيان، أن قرّب طبائعهم ومقادير عقولهم من مقادير عقــول المعلمين. ألا ترى أن أبــلغ الناس لســــانا، وأجودهم بيانا، وأدقهم فطنة، وأبعدهم روية، لو ناطق طفلا أو ناغى صبيا، لتوخّى حــكاية مقــادير عقــول الصبيان والشّبه لمخارج كلامهم، وكان لا يجد بدا من أن ينصرف عن كل ما فضّله الله به بالمعرفة الشريفة، والألفاظ الكريمة))[١٣].

والطفل عند الجاحظ مُلْهَمٌ بغريزة حب البقاء، فطرة فطره الله عليها تجعله يتصرف وفقــها مما يحــفظ له البقــاء وهو في هذا يورد قــصة يقــول فيها ((وزعم علماء البصريين، وذكر أبو عبــيدة النحــوي، وأبــو اليقظان سُحيم بن حفص، وأبو الحسن المدائني، وذكر ذلك عن محمد بن حفص عن مسلمة بن محارب، وهو حديث مشهور في مشيخة أصحابنا من البصريين، أنْ



طاعونا جارفا جاء على أهل دار، فلم يشك أهل تلك المحلة أنه لم يبق فيها صغير ولا كبير، وقد كان فيها صبي يرتضع، ويحبو ولا يقوم على رجليه، فعمد من بقي من المطعونين من أهل تلك المحلة إلى باب تلك الدار فسدّه، فلما كان بعد ذلك بأشهر تحول فيها بعض ورثة القوم، ففتح الباب، فلما أفضى إلى عرصة الدار إذا هو بصبي يلعب مع أجراء كلبة، وقد كانت لأهل الدار، فراعه ذلك، فلم يلبث أن أقبلت كلبةٌ كانت لأهل الدار، فلما رآها الصبي حبا إليها، فأمكنته من أطبائها فمصّها، فظنوا أنّ الصبي لما بقي في الدار وصار منسيا واشتدّ جوعه ورأى أجراءها تستقي من أطبائها، حبا إليها فعطفت عليه، فلما سقته مرة أدامت ذلك له، وأدام هو الطلب. والذي ألهم هذا المولود مصّ إبهامه ساعة يولدُ من بطن أمه، ولم يعرف كيفية الارتضاع، هو الذي هداه إلى الارتضاع من أطباء الكلبة. ولو لم تكن الهداية شيئا مجعولا في طبيعته، لما مصّ الإبهام وحَلَمَةَ الثدي، فلما أفرط عليه الجوع واشتدّ حاله، وطلبت نفسُه وتلك الطبيعةُ فيه، دعته تلك الطبيعةُ وتلك المعرفة إلى الطلب والدنوّ، فسبحان من دبّر هذا وألهمه وسوّاه وذلّ عليه))[11].

وقد دعا الجاحظ في فصل بعنوان ((رياضة الصبي)) إلى ضرورة تعليم الطفل قواعد النحو بمقدار ما يحفظ لسانه من اللحن ويكفل له الكتابة والقراءة، ولا داعي أن نحشو ذهنه بعويص النحو ما دام لا يحتاج اليه في معاملاته اليومية، بل الأجدر أن نعلّمه الحساب البسيط الذي يدور عليه العمل، ثم نتوخى تعليمه كيفية التعبير السهل القريب المأخذ، البعيد عن الغموض مع تدريبه على الاختصار في القول، وتحذيره من مساوئ التكلف فيه. حين يقول: ((وأما النحو فلا تشغل قلب الصبي به إلا بمقدار ما يؤديه إلى السلامة من فاحش اللحن ومن مقدار جهل العوام في كتاب إن كتبه، وشعر إن أنشده، وشيء إن وصفه، وما زاد على ذلك فهو مشغلة له عما هو أولى به من رواية المثل السائر والخبر الصادق والتعبير البارع، وإنما يرغب في بلوغ غاية النحو ومجاوزة الاقتصار فيه من لا يحتاج إلى تعرّف جسيمات الأمور... ومن ليس له حظ غيره، ولا معاش سواه، وعويص النحو لا يجري في المعاملات، ولا يضطر إليه في شيء. فمن الرأي أن يعتمد به في حساب العقد دون حساب الهند، ودون الهندسة وعويص ما يدخل في المساحة. وعليك في ذلك بما يحتاج إليه كُفاةُ السلطان وكُتّاب الدّواوين. وأنا أقول: إن البلوغ في معرفة الحساب الذي يدور عليه العمل، والترقي فيه والسبب إليه، أردُّ عليه من البلوغ في صناعة المحرِّرين ورؤوس الخطاطين؛ لأن في أدنى طبقات الخط مع صحة الهجاء بلاغاً. وليس كذلك حال الحساب. ثم خذه بتعريف حجج الكُتّاب وتخلّصهم باللفظ السهل القريب المأخذ إلى المعنى الغامض. وأذقه حلاوة الاختصار، وراحةَ الكفاية، وحذّره التكلّفَ واستكراه العبارة؛ فإن أكرم ذلك كلّه ما كان إفهاماً للسامع، ولا يُحوجُ إلى التأويل والتّعقّب، ويكون



مَقْصوراً على معناه لا مُقَصِّراً عنه، ولا فاضلاً عليه. فاختر من المعاني ما لم يكن مستوراً باللفظ المُتَعَقِّد، مُغْرِقاً في الإكثارِ والتَّكلُّف))[14].

هذا ويورد الجاحظ ــ وبطريقة غير مباشرة ــ بعض صفات الطفل فيقول:

((ويقال أظلم من صبي، وأكذب من صبي، وأخرق من صبي، وأنشد:

لا تحكما حكم الصبي فإنه*

كثيرٌ على ظهر الطريق مجاهلُه))[15]

وهذه الصفات ليست حكرا عليه، بل هناك من يشاركه فيها، ففي معرض حديثه عن مقدار أكل النساء يأتي تشبيههن بالصبي يقول: ((وما اشك أن الرجل يأكل في المجلس الواحد ما لا تأكل المرأة، ولكنها تستوفي ذلك المقدار وتربي عليه مقطعا غيرَ منظوم، وهي بدوام ذلك منها، يكون حاصل طعامها أكثر، وهن يناسبن الصبيان في هذا الوجه لأن طبع الصبي سريع الهضم، سريع الكلب، قصير مدة الأكل، قليل مقدار الطعم، فللمرأة كثرة معاودتها، ثم تبين بكثرة مقدار المأكول))[16].

وفي معرض حديثه عن الخصيان، يشبه أخلاقهم بأخلاق الصبيان، فمن تلك الأخلاق، سرعة البكاء، العبث واللعب، الشره عند الطعام والبخل عليه، سرعة الغضب والرضا، حب النميمة، عدم حفظ للسر: ((وتعرضُ للخصيِّ سرعة الدمعة، وذلك من عادة طبائع الصبيان ثمّ النساء، فإنه ليس بعد الصبيان أغزر دمعةً من النساء. ويعرض للخصي العبث واللعب بالطير، وما اشبه ذلك من أخلاق النساء، وهو من أخلاق الصبيان أيضا. ويعرض له الشره عند الطعام، والبخل عليه، والشحُّ العام في كل شيء، وذلك من أخلاق الصبيان ثم النساء. ويعرض للخصي سرعة الغضب والرضا، وذلك من أخلاق الصبيان والنساء، ويعرض له حب النميمة، وضيق الصدر بما أودع من السر، وذلك من أخلاق الصبيان والنساء))[17].

ويتميز الطفل أيضا بكثرة الحركة ((والعصفور لا يستقرُّ ما كان خارجا من وكره، حتى كأنه في دوام الحركة صبيٌّ))[18]. ومعروف عنه أنه لا يحفظ السرَّ أبداً((ومن يكون سرّه عند الصبيان أيُّ شيء تكون حاله))[19].

والطفل بعد كل هذا وذاك، قاس قليل الرحمة والرأفة ((والصبيان أقسى الخلق وأقلهم رحمة))[20].

هذا ولا يفوت الجاحظ أن يذكر بعض نكت الصبيان ونوادرهم، من تلك النكت أنه ((قيل لصبي يلعب على بابهم: من أبوك يا غلام؟ــ وكان اسم أبيه كلبا ــ فقال: وَوْ وَوْ))[21].

ومن نوادرهم ((قال ابن داحة: نزل عندنا أعرابي ومعه ابنان له صغيران، وكان أحدهما مُسْتَهْتَرا باللعب بالكلاب، وكان الآخر مستهترا بالحُملان فقال الأعرابي لصاحب الكلب:

ما لي أراك مع الكلاب جنيبَةً

وأرى أخاك جنيبة الحملان

قال: فرد عليه الغلام:

لولا الكلاب وهرشها من دونها

كان الوقير فريسة الذؤبان[22]

وأكثر نوادر الأطفال ونكتهم ما كانت مع المعلمين، مما يسرد ذكره لاحقا.

هذا ما ورد، حسب علمي، من ذكر الطفل في كتابات الجاحظ، وقد لاحظنا أن نظرته إلى الطفل تختلف باختلاف المرحلة التي يكون فيها، ففي مرحلة الطفولة المبكرة، ينظر الجاحظ إلى الرضيع نظرة إعجاب بإلهامه من جهة، وينظر إليه بعين الرحمة والرأفة حين يؤكد ضرورة ترويحه قبل نومه من جهة أخرى.

أما بعد هذه المرحلة فتتغير نظرته إليه، ففي تعليمه مثلا، يقترح للطفل مادة تصلح لطالب علم راشد، لا لطفل في الصف الأول من التعليم! فيحمّله أكثر من طاقته ولا يراعي مستواه واستعداده لذلك وهو إلى جانب هذا لا يتوانى في رصد الصفات السلبية للطفل، فلا يترك شيئا قبيحا في الطفل إلا وذكره، مما يبعث على استصغار شأنه والتقليل من قيمته داخل المجتمع، لاحظ قوله:

((وزعم عثمان بن الحكم أن ابن المذكرة من المؤنث، يأخذ أسوأ خصال أبيه، وأردأ خصال أمه فتجتمع فيه عظام الدواهي، وأعيان المساوئ، وأنه إذا خرج كذلك، لم ينجح فيه أدب، ولا يطمع في علاجه طبيب، وأنه رأى في دور ثقيف، فتًى اجتمعت فيه هذه الخصال، فما كان في الأرض يوم إلا وهم يتحدثون عنه بشيء، يصغر في جنبه أكبرُ ذنب كان يُنسب إليه))[٢١].

وقد تمنينا من الجاحظ ــ الشيخ المعتزلي، صاحب الرأي والفكري الجدلي ــ لو أنه أنصف في القول فذكر شيئا من محاسن الصبيان والأطفال أيضا.

واستصغار شأن الطفل، لم يقف عند حده، بل امتد إلى كل من يلازمه ويحتك به كالمعلم والنساء، يقول: ((من أمثال العامة أحمق من معلم كتاب. وقد ذكرهم صقلاب فقال:

وكيف يرجى العقل والرأي عند من *

يروح على أنثى ويغدو على طفل))[٢٢]

وتكفي دلالة على مكانة الطفل عنده أنه لم يكن حديثه عنه مقصودا لذاته، بل يرد ذكره ــ في أغلب الأحوال ــ في سياق موضوعات أخرى كالمرأة والمعلم والخصيان. أما الخصيان، فيرد ذكر الطفل في حديثه عن أخلاقهم وهم فيها يشبهون الصبيان والأطفال كما ورد أعلاه.

وأما المرأة، فإن الطفل مرتبط بها وملازم لها بحكم رسالتها تجاهه، فمن الطبيعي أن يقضي الطفل المرحلة الأولى من حياته مع أمّه، فهي الموكلة بالقيام بكل شؤونه، والجاحظ نفسه يقرّ بذلك بل يشترط في الأم أن تكون ذات دراية بسياسة الصبيان كما ذكرنا سابقا، إلا أن الجاحظ لم يتعمق في طبيعة تلك العلاقة التي بين الأم والطفل، بل لم يتجاوزها إلى المراحل العمرية الأخرى التي يمر بها الطفل واكتفى بمرحلة الرضاعة فقط، ولو أنه تحدث عنها لألف فيها كتبا لا فصلا. ونحن نرى أن الجاحظ في حديثه عن الطفل اعتمد على الكثير من الذاتية، فتجاربه القاسية وهو طفل تمكنت من نفسه وانطبعت بداخله. من المعروف أن الجاحظ لم يكن طفلا محظوظا، فقد ابتلته الأقدار بجملة من النقائص جعلت فكرة الطفل بداخله غير واضحة الملامح وغير مكتملة النضج، فقد نشأ في



اسرة فقيرة، فغلب على حياته البؤس والضيق. توفي أبوه وهو طفل فحرم متعة الأبوة مبكرا، ولم تستطع أمه سدّ حاجاته، فاضطر إلى تحمّل أعباء الحياة، والتماس أسباب العيش مبكرا، ((فباع الخبز والسمك في صباه))[٢٦]، ثم إنه لم يكن ذا نسب رفيع يخفّف عنه حدّة فقره، حتى أن بعض معاصريه من شكك في نسبه العربي. إلى جانب كل هذا فقد ابتلي بقبح الشكل والمظهر، فقد كان قصير القامة جاحظ العينين ولعله وعى حقيقة شكله منذ كان طفلا.

عاش الجاحظ في كنف أمّ فقيرة ضجرة من اهتماماته وتطلعاته الفكرية والعلمية، لم تكن أمه من نوع الأمهات اللواتي يشجعن أبناءهن على التألق في ما يحبونه ويرضونه وقد وصل بها ضجرها إلى الاستهزاء به حينما قدمت له كتبه طعاما له كما هو معروف في القصة المشهورة، وربما أن أمّه كانت تضيق من شكله أيضا، فلم يلق منها الحنان الذي يحتاج اليه كي يقاوم به محنة رفض المجتمع له، ولم يجد سوى السخرية والتهكم مقاوما وبديلا لتجاوز معاناته وحرمانه من الحنان ذلك الحنان الذي لامسه في العصافير ــ كما ورد في الكلام أعلاه ــ دون غيرها وكأنه إحساس خلا في البشر وانعدم. من هذه التجارب انطبعت صورة الطفل بداخل الجاحظ فلم يجد له صورة سوى هذا التشبيه حين يقول: ((إنما الولد كالمخْطة يتمخطُها، والنُخامة يقذفها))[٢٧].

ربما بحث الجاحظ عن الحنان في حضن المرأة بعد يأسه من حضن الأم لكنه لم يلق سوى نفور، فقد كان لقبح شكله تأثيرٌ بيّنٌ في مشاعر من خالطهم من الرجال، وتعدى تأثيره إلى النساء أيضا، وربما كان موقف النساء من هذا القبح أشدّ في نفسه وأقسى، وهو نفسه يعترف بهذا قائلا: ((ما أخجلني أحد مثل امرأتين، رأيت إحداهما في العسكر، وكانت طويلة القامة، وكنت على طعام، فأردت أن أمازحها. فقلت لها: انزلي كُلي معنا. فقالت: اصعد أنت حتى ترى الدنيا!. وأما الأخرى فإنها أتتني وأنا على باب داري، فقالت: لي إليك حاجة وأريد أن تمشي معي. فقمت معها الى أن أتت بي إلى صائغ يهودي وقالت له: مثل هذا؟ وانصرفت. فسألت الصائغ عن قولها فقال: إنها أتت إليّ بفص وأمرتني أن انقش عليه صورة شيطان! فقلت لها: ياسيدتي ما رأيت الشيطان؟ فأتت بك وقالت ما سمعت!))[٢٨].

فليس غريبا والحال هذه ألا يذكر الجاحظ أمه في كل ما كتب وألا يكتب عن المرأة، إلا تلك التي رسمتها تجاربه معها، لقد كتب عن المرأة فقط، فذابت ملامح الأم في المرأة وغابت. والمرأة التي كتب عنها الجاحظ، ليست المرأة الإيجابية ذات الدور الفعال في دفع عجلة المجتمع، لم يكتب عن الأمهات اللواتي أنجبن وربين عظماء الرجال والنساء أيضا، ولا حتى الفقيهات والعالمات اللواتي اشتهرن في عصره أو قبله، وإنما اكتفى بالكلام على المرأة الجسد، المرأة الأنثى، فكتب عن القينة والمغنية وبرع في تصويرهما، وهو يرى أن الصناعة الوحيدة التي تجيدها المرأة هي صناعة الغناء، فهي فيها، أصلح من الرجال* فالمرأة التي سخرت منه ومن شكله، جعلته لا يرى فيها الا الجانب السلبي



ويتغاضى عن كل ما هو إيجابي فيها. لذلك غالبا ما يقحمها في عوالم صغيرة فيشبهها بالأطفال والصبيان، بل أحيانا يفضل الصبي عليها حين يقول: ((قال بعض الحكماء لا تدع أم صبيك تضربه فانه أعقل منها وإن كانت أسنّ منه))[29] من هذا نخلص إلى أن العلاقة بين الطفل والأم عند الجاحظ مبتورة وغير مكتملة، لا نراها إلا في تلك العلاقة القائمة على سد الحاجة الطبيعية فقط وهي في هذا لا تختلف عن تلك الكلبة التي أمكنت أطباءها للرضيع كما جاء في القصة أعلاه. أما علاقة المرأة بالطفل، فقد رأى الجاحظ اجتماعهما وتوافقهما في صفات محددة كالنميمة والشح وسرعة البكاء والشره في الأكل، إلى غيرها من الصفات الدالة على الاستصغار وقلة الشأن.

أما المعلم فبحكم رسالته يعتبر الحضن الثاني للطفل بعد الأمّ. إلا أن الجاحظ لم ينظر إلى الموضوع من هذه الزاوية، بل اكتفى بترصد نوادر الصبيان مع معلميهم وحيلهم معهم، وهو بذلك يظهر شيئين: قبح فعل الطفل والتحذير منه وحمق المعلمين والاستهزاء بهم، ومما يورده في هذا ((قال الجاحظ: من أعجب ما رأيت معلما بالكوفة وهو شيخ جالس ناحية من الصبيان يبكي، فقلت له: يا عمُ ممّ تبكي" قال: سرق الصبيان خبزي))[30].

وقال أيضا ((قال غلام للصبيان: هل لكم أن يفلتنا الشيخ اليوم قالوا: نعم قال: تعالوا لنشهد عليه أنه مريض، فجاء واحد منهم فقال: أراك ضعيفاً جداً وأظنك ستحم، فلو مضيت إلى منزلك واسترحت، فقال لأحدهم: يا فلان يزعم فلان أني عليل. فقال: صدق والله، وهل يخفى هذا على جميع الغلمان إن سألتهم أخبروك فسألهم، فشهدوا، فقال لهم: انصرفوا اليوم وتعالوا غداً))[31] وقد جاء تهكم المجتمع من المعلمين لكثرة معاشرتهم الصبيان وتأثرهم بهم.

وإن كان الجاحظ استثنى بعض المعلمين فدافع عنهم وبيّن دورهم وفضلهم، لا نجده يفعل هذا مع الطفل. فقد بقيت مساحة الطفل عنده ضيقة، لم يبحث الجاحظ عن الطفل الموجود في واقع عصره، لا بد أن كان هناك أطفال تعساء بؤساء عانوا ما عاناه هو في طفولته، غريب أن لا تكون تجربة الجاحظ الطفولية دافعا للحديث عن الطفل!. فالطفل الذي تناوله الجاحظ الطفل الذي يجب أن يكون، الطفل الذي يحتاج اليه المجتمع للعمل، لقد تناول الجاحظ الطفل من زاوية ضيقة عكس بها نظرة مجتمعه إلى الطفل، تلك النظرة القائمة على فكرة محورية مفادها: ما الذي يقدمه الطفل للمجتمع! لا ما الذي يقدمه المجتمع للطفل؟! تتوقف مرحلة طفولة الطفل عند حد الأكل والشرب وتعلم اللغة، فمتى تعلم اللغة وصار قادرا على الكلام والتعبير والفهم والإفهام وتعلّمَ بعضا من الحساب خرج من دائرة الطفل وأقحمَ في عجلة العمل، صورة متكررة عاش فيها الجاحظ الطفل وعاش فيها من أتي بعده من الأطفال.



الهوامش

١ـ البيان والتبيين، الجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون ج١، ط٧، مكتبة الخانجي للطباعة والنشر والتوزيع القاهرة ١٩٦٨، ص: ١٨٦.

٢ـ الحيوان ـ الجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون، ج١، ط٢، شركة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده مصر ١٩٦٥. ص: ١٢ـ ١٤.

٣ـ نفسه، ج٢، ص: ٥، ٦.

٤ـ المصدر السابق، ج٢، ص: ٧.

٥ـ السابق، ج١ ص: ١٢٩.

٦ـ نفسه، ج١، ص: ١٨ ـ ١٩.

٧ـ السابق، ج١ ص: ١٠.

٨ـ نفسه، ج١ ص ٢٨٦ ـ ٢٨٧.

٩ـ السابق، ج١ ص ٢٨٦ ـ ٢٨٧.

١٠ـ نفسه، ج٥ ص ١١٩.

١١ـ السابق، ج٥ ص: ٢١٠.

١٢ـ نفسه، ج٥ ص: ٢٤٥.

١٣ـ رسائل الجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون، ج٢، دار الجيل، بيروت ١٩٩١. ص ٢٧ – ٢٨.

١٤ـ الحيوان ج١ ص ١٥٥. ١٥٦.

١٥ـ رسائل الجاحظ، ج٢. ص: ٢٨. ٢٩.

١٦ـ البيان والتبيين، ج١. ص: ١٤٧.

١٧ـ الحيوان، ج١. ص: ١١٢.

١٨ـ السابق، ج١. ص: ١٢٥.

١٩ـ نفسه، ج٥. ص: ٢٢٤.

٢٠ـ نفسه، ج٥. ص: ١٨٩.

٢١ـ نفسه، ج١ ز ص: ٢٧٥.

٢٢ـ الحيوان، ج٥. ص: ١٨٨. والقصة نفسها في ج٦، ص: ٢١٨.

٢٣ـ الحيوان ج١ ص: ٨٢.

٢٤ـ السابق، ج١، ص: ١٤.

٢٥ـ البيان والتبيين. ص ٢٤٨.

٢٦ـ معجم الأدباء، ياقوت الحموي، تحقيق أحمد الرفاعي، ج١٦، مطبعة دار المأمون القاهرة. ص: ٧٤.

٢٧ـ الحيوان، ج١. ص: ٨٦.

٢٨ـ أمراء البيان، محمد كرد علي، ج١، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة ١٩٢٧. ص: ٤١٤، ٤١٥.

* انظر رسالته في النساء، ورسالته مفاخرة الجواري والغلمان.

٢٩ـ البيان والتبيين. ص ٢٤٨.

٣٠ـ أخبار الحمقى والمغفلين ابن الجوزي، شرح عبد الأمير مهنا، ط١، دار الفكر اللبناني ١٩٩٠. ص: ١٥١.

٣١ـ نفسه، ص: ١٥٠.

قائمة المصادر والمراجع

* أخبار الحمقى والمغفلين، ابن الجوزي، شرح عبد الأمير مهنا، ط١، دار الفكر اللبناني ١٩٩٠.
* أمراء البيان، محمد كرد علي، ج١، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة ١٩٢٧.
* البيان والتبيين، الجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون، ط٧، مكتبة الخانجي القاهرة ١٩٦٨.
* الجاحظ، حياته وآثاره ، محمد طه الحاجري، دار المعارف ١٩٦٣.
* الحيوان، الجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي القاهرة ١٩٦٤.
* رسائل الجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون، ط١، دار الجيل بيروت ١٩٩١.
* معجم الأدباء، ياقوت الحموي، تحقيق أحمد الرفاعي، مطبعة دار المأمون القاهرة.



لمحات من دور النجف في مناهضة سياسة التتريك
١٩٠٩_١٩١٥

الدكتور جميل موسى النجار

الجامعة المستنصرية
قسم التاريخ – كلية التربية

كان للنجف ولبقية مدن العراق الكبرى كبغداد والبصرة والموصل دور بارز في مناهضة سياسة التتريك التي اتبعتها جمعية الاتحاد والترقي بعد أن سيطرت على مقاليد الأمور في الدولة العثمانية ورسخت أقدامها في حكمها. ولابد قبل التعرض للحديث عن بعض جوانب دور النجف في مناهضة تلك السياسة من التعريف ولو بصورة مجملة بتلك الجمعية وحقيقة سياسة التتريك وطبيعتها وأساليب مناهضة عموم العراقيين لها. فقد تمكنت جمعية الاتحاد والترقي، وهي تنظيم سياسي عثماني سري قبل سنة ١٩٠٨، من إرغام السلطان عبد الحميد الثاني في سنة ١٩٠٨ على إعادة إعلان العمل بالدستور الذي عطله هذا السلطان منذ أوائل عام ١٨٧٨ وحكم الدولة العثمانية حكماً استبدادياً مطلقاً لمدة ثلاثين سنة منذ ذلك الحين. واستطاعت الجمعية أن تخلع عبد الحميد الثاني في نيسان ١٩٠٩ وتنصب أخاه محمد رشاد الخامس سلطاناً للدولة، وهيمنت على حكم الدولة العثمانية منذ ذلك الوقت حتى اندحار الدولة وسقوطها في أعقاب الحرب العالمية الأولى. وعلى الرغم من أن سياسة التتريك

كانت تمارس قبل مجيء الاتحاديين، وهم أعضاء جمعية الاتحاد والترقي، إلى الحكم، فإن عهدهم تميز بها لتطرفهم في ممارستها. والتتريك ليس تعصباً شديداً للقومية التركية فحسب بل هو ممارسات متعددة أريد منها أن تحدث تغييراً شاملاً في بناء المجتمع العثماني ذي العناصر العرقية المتعددة في المجالات الثقافية والسياسية والاجتماعية والفكرية. فقد اعتقد الاتحاديون أن بناء مجتمع متماسك يحافظ به على كيان الدولة العثمانية المتداعي لا يكون إلا بمسخ هوية كل قومية من القوميات المتعددة التي تألف منها المجتمع العثماني وصهرها ثقافياً وفكرياً في بوتقة الثقافة التركية والفكر التركي. وراحوا يعملون من خلال هذه النظرة الضيقة على تحقيق هذا الهدف، وخصوا العرب وولاياتهم ومن ضمنها ولايات العراق وعربه بمزيد من عسف وجور سياسة التتريك لأن العرب كانوا أهم قومية في الدولة عدداً وموقعاً ورصيداً حضارياً وفكرياً.

ويمكن رصد سياسة التتريك الاتحادية من خلال ممارسات متعددة منها التشدد في تطبيق النظام المركزي في الإدارة، وإخراج كبار موظفي وزارات الدولة من غير الأتراك من وظائفهم وخاصة الموظفين العرب، والتأكيد، كما جاء في برنامجهم السياسي، على أن التركية هي اللغة الرسمية للدولة. فشددوا على لجان الاتحاد والترقي في الولايات العربية أن تكون مراسلاتها بالتركية مع اللجنة المركزية في استنبول، وعلى دوائر الدولة في الولايات أن لا تتعامل إلا باللغة التركية، فتوقفت تلك الدوائر في الولايات العربية عن قبول العرائض باللغة العربية. ولم يسمح للتجار العرب في تعاملهم وتقديم بياناتهم للدوائر الرسمية بغير اللغة التركية أو الفرنسية. ومنع القضاة وفقاً لأوامر مباشرة صدرت لهم من ممارسة مهامهم كالنظر في الدعاوى وسماع المرافعات إلا بالتركية. وأشار إعلان سياسي لجمعيتهم إلى ضرورة تكريس عملية التعليم بجميع مراحله باللغة التركية، وترجموا القرآن الكريم إلى هذه اللغة[1]. ووصلوا في أوج ممارساتهم تلك إلى حد التعصب الشديد لكل ما هو تركي فبدت حين ذاك بوادر ما يعرف بـ (الحركة الطورانية) التي تقوم على الاعتقاد بنقاء وتميز العنصر التركي وتفوق القومية التركية على غيرها من القوميات بما يجعلها حركة مشابهة للحركات القومية المتطرفة كالنازية[2].

وكانت ولايات العراق وخاصة ولاية بغداد من بين أهم الولايات العربية التي اهتم بشأنها الاتحاديون فأسسوا فيها بعد ثلاثة أشهر من إعادة إعلان الدستور فرعين لجمعية الاتحاد والترقي أحدهما في بغداد والآخر في النجف، ثم انتشرت فروع الجمعية فيما بعد في المدن العراقية المهمة. وأصدر الاتحاديون عدة صحف في العراق لتعبر عن أفكارهم ووجهات نظرهم، وذلك مما يدل على أهمية العراق لديهم. ومن ثم اقتضى هذا الأمر أن يتحمل العراق قدراً كبيراً من عبء سياساتهم ومساوئها. ومن تلك السياسات تشددهم في تتريك التعليم وقيامهم بإرسال عدد كبير



من المعلمين الاتحاديين الأتراك إلى العراق وكان معظم هؤلاء من المتعصبين لأفكار الاتحاد والترقي ولقوميتهم ولغتهم[٣]، وأنيطت ببعضهم مهمة تدريس اللغة العربية على الرغم من جهلهم بها ووجود معلمين مؤهلين لأداء هذه المهمة من العرب. وأخضع الاتحاديون بعض مدارس العراق لإشرافهم المباشر، ومنعوا المدارس الأهلية من التدريس باللغة العربية، بل حتى أن تتخذ إسماً عربياً لها، فأسموا المدرسة التي أسسها سليمان فيضي في البصرة (باديكار حريت) بدلاً من (تذكار الحرية)[٤]. وألغى الاتحاديون القسم العربي لجريدة الزوراء، الذي كانت تصدر به إلى جانب القسم التركي منذ تأسيسها في عام ١٨٦٩[٥]. وحاولت بعض فروع جمعية الاتحاد والترقي اغتيال خصومها السياسيين وذلك كما حدث من قبل فرع بغداد ليوسف السويدي والصحفي إبراهيم حلمي العمر، ومن قبل فرع البصرة للسيد طالب النقيب. وقد استطاع فرع السليمانية اغتيال الشيخ سعيد البرزنجي[٦] وهو من الشخصيات البارزة المناوئة لهم. وحاول والي بغداد جمال بك إغلاق مدرسة الحقوق في بغداد لأن طلابها كانوا من مؤيدي حزب الحرية والائتلاف المعارض للاتحاد والترقي.

وقد واجه العراقيون ممارسات التتريك وسياسات الاتحاديين وأعمالهم بأساليب متعددة وقاوموها بطرق شتى حدت من طغيان التتريك وأنعشت الثقافة العربية والحركة الفكرية في البلاد، لأن بعض تلك الطرق والأساليب كان يعمل على إحياء التراث الحضاري العربي، وإيقاظ شعور الاعتزاز باللغة العربية والانتماء القومي العربي للوقوف بوجه فرض التركية لغة وثقافة وفكراً بالقهر على العراقيين. ويلمس هذا الاتجاه في مناهضة سياسة التتريك من خلال المواضيع التي كانت تنشرها الصحافة الأهلية آنذاك وخاصة جرائد (بين النهرين) و(مصباح الشرق) و(الرقيب)[٧]. أما أساليب المناهضة المباشرة للتتريك فتجملها في تصدي النواب العراقيين في مجلس (المبعوثان) لمشاريع وسياسات الاتحاديين، وانضمام الطلبة العراقيين الدارسين في استنبول للجمعيات والأحزاب العربية السرية والعلنية المناوئة للاتحاديين وتأسيس فروع لبعضها داخل العراق[٨]، وحرص الناخبين العراقيين على عدم انتخاب مرشحي الاتحاد والترقي أو بعض الأتراك الذين دفعهم الاتحاديون للترشيح عن المدن العراقية لعضوية مجلس المبعوثان العثماني، إلى الحد الذي أدى إلى تبادل إطلاق النار بين المواطنين ورجال الاتحاد والترقي في انتخابات عام ١٩١٣[٩]، مما يدل على موقف عراقي شعبي حاسم رافض لرغبة الاتحاديين فرض تمثيل تركي ذي ميول اتحادية لعرب العراق في مجلس المبعوثان. وقد تجلى مثل هذا الموقف في انتخابات المجلس العمومي لإدارة ولاية بغداد مما أدى إلى فوز مرشحين مناوئين للاتحاد والترقي جرى انتخابهم كما تقول مجلة لغة العرب "على عكس آمال جمعية الاتحاد والترقي التي حاولت انتخاب غيرهم وسعت السعي الحثيث لتجعل الموافقين لمشربها



وآرائها أعضاء في المجلس العمومي دون غيرهم فلم تفلح"[١٠]. كما قاوم العراقيون التتريك بسبل متعددة أخرى منها ما يمكن عده بمثابة احتجاجات شعبية كإعراض أهالي البصرة عن إرسال أبنائهم لمدرسة (باديكار حريت) التي كانت تشرف عليها جمعية الاتحاد والترقي. وقيام الجمعيات والأحزاب السرية بإلصاق منشوراتها على جدران المدن ليلاً، تلك المنشورات التي طلب بعضها من والي بغداد مغادرة الولاية ومعه هيئة الإدارة العثمانية[١١]. كما يمكن القول إن انتشار فكرة القومية العربية آنذاك بين ثلة من الشباب العراقي المثقف يعد مناهضة لسياسة التتريك، ورد فعل عليها في جانب منه.

وإذا ما تحرينا عن دور النجف في مقاومة التتريك بعد تلك النظرة السريعة التي ألقيناها على سياسة التتريك ومغزاها وممارساتها، وطبيعة وشكل مناهضة العراقيين لها، فإننا نجد أن النجف ممثلة بعلمائها قد أيدت في أول الأمر الحركة الدستورية العثمانية التي قادها الاتحاديون كما أيدت قبلها الحركة الدستورية الإيرانية، حيث قام المجتهد الشيخ محمد كاظم الخراساني بتفويض من بقية المجتهدين بإرسال برقية إلى السلطان عبد الحميد الثاني تتضمن فتوى هؤلاء جميعاً بضرورة تنفيذ الدستور بعد إعلان إعادة العمل به في تموز ١٩٠٨[١٢]. ويبدو أن الاتحاديين قد ارتاحوا للبرقية التي أرسلت من النجف إلى السلطان عبد الحميد الثاني للمطالبة بتنفيذ الدستور العثماني الذي عطله هذا السلطان منذ أوائل عام ١٨٧٨، بعد أن نجحت جمعية الاتحاد والترقي في إرغام عبد الحميد على إعادة العمل به، فقاموا بإرسال موفد لهم يدعى الدكتور ثريا بك إلى العراق ففتح فرعين لجمعية الاتحاد والترقي في بغداد والنجف بعد ثلاثة أشهر من إعلان إعادة العمل بالدستور[١٣]. إلا أن الإتحاديين لما تمكنوا من تثبيت أقدامهم في السلطة بعد خلع السلطان عبد الحميد الثاني عقب الثورة المضادة في نيسان ١٩٠٩، وبعد أن هيمنوا على مقاليد الحكم في الدولة ودحروا خصومهم السياسيين كافة بدأوا بالتنكر لشعار (الحرية والعدالة والمساواة) الذي نادوا به، فكتب أحد الاتحاديين في جريدة (طنين) لسان حال جمعية الاتحاد والترقي "إن الأمة التركية كانت وستظل هي الأمة الحاكمة في السلطنة العثمانية، وإن الترك يتمتعون بحقوق وامتيازات سامية بصفتهم فاتحين، ولا مجال للاعتراف بحقوق متساوية للعناصر العرقية الأخرى، وإن الدستور العثماني لا يمكن أن يكون في شكله النهائي إلا دستوراً تركياً"[١٤].

وقد عمت سياسة التتريك المتشددة للاتحاديين ولايات الدولة كافة وخصت ولايات العرب. ولما تبينت حقيقة السياسة الاتحادية للنجفيين شرعوا مساهمين بقية العراقيين -الذين اتضحت لهم أيضاً تلك السياسة- في مناهضتها. وكان من مظاهر تلك المناهضة النجفية عقد الاجتماعات الوطنية من قبل بعض مفكري وزعماء النجف والفرات على الرغم من معارضة الاتحاديين لها. فوفقاً لنداءات الحرية والعدالة والمساواة، الشعار الذي رفعه الاتحاديون،



سعى بعض مفكري ومثقفي النجف متعاونين مع بعض آخر من الوطنيين من مناطق الفرات القريبة من النجف لتأسيس "كتلة وطنية قوية من العراقيين" تشرف على مراقبة الحكومة العثمانية في عملها، بعد انحسار عهد الاستبداد لرفع الظلم والحيف الذي لحق بالشعوب العثمانية ومنها الشعب العراقي خاصة والعربي عامة، وإرجاع حقوقها المضطهدة وتمكينها من ممارسة الانتخابات الحرة على صعيد مجالس إدارات الوحدات الإدارية ومجالس البلديات والمجلس النيابي العثماني (مجلس المبعوثان). وقد عقد هؤلاء اجتماعات خاصة لهذا الغرض في النجف ولكن مثل هذه التوجهات كانت تقلق الاتحاديين وتتصادم مع غرورهم واعتدادهم بأنفسهم وقوميتهم وتطرف أفكارهم، فضيقوا على هذه الاجتماعات وتجسسوا عليها. ويرى الحاج محسن شلاش التاجر والوزير النجفي أن ذلك كله لم يمكن شباب الأتراك الحاكمين من "التروي والتفكير فيما قد تقتضيه مصلحة الإمبراطورية العثمانية"[15]. أما تصدي النجفيين لسياسة الاضطهاد الاتحادية التي سعت ليس إلى التتريك فحسب بل إلى مسخ وجود غير الأتراك من عناصر الدولة العثمانية، فكان الاستمرار في توجهاتهم الوطنية تلك والاجتماعات التي كانوا يعقدونها لهذا الغرض متحدين أنواع العسف والجور التي فرضتها الحكومة على أحرار النجف والعراق.

كما يمكن القول بأن نمو حركة القومية العربية في أوساط طلبة العلوم الدينية في النجف منذ السنوات الأولى من العقد الثاني للقرن العشرين كان مظهراً من مظاهر مناهضة النجف للتتريك الاتحادي بعد أن لمست هذه الفئة من فئات المجتمع النجفي حقيقة عداء الاتحاديين للعرب وما يترتب عليه من كيد للغة العربية لغة القرآن الكريم وللإسلام عموماً، فاتخذ هؤلاء نداءاتهم للاعتزاز بالقومية العربية سداً يقف بوجه تيار التتريك الذي اعتبروه معادياً للإسلام في نتائجه إن لم يكن في أهدافه. ولم يتوقف طلبة العلوم الدينية وبعض علماء الدين عند تلك النداءات فحسب بل عملوا على إنماء وإنعاش حركة بعث التراث العربي والثقافة العربية، فقد تصدى كثير منهم كالشيخ محمد رضا الشبيبي للكتابة ضمن هذا التوجه في أمهات الصحف والمجلات العراقية والعربية[16]، وذلك من أجل مقاومة التيار الثقافي التركي من جهة ولأجل خدمة اللغة العربية وتراث العرب وثقافتهم من جهة أخرى. كما كان الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء من كتاب ذلك العهد أيضاً "وقد قام بجولات في البلاد العربية والإسلامية قبيل إعلان الحرب وبعد إعلانها في سنة ١٩١٤"[17] للأغراض التي أشرنا إليها فيما يبدو، وهي توثيق عرى العلاقات مع المشتغلين بحركة القومية العربية في بعض البلاد العربية وأهمها الشام رداً على سياسات التتريك، وخدمة للتراث العربي والثقافة العربية في الوقت نفسه.

ويبدو أن عامة مثقفي النجف آنذاك قد حرصوا على مقاومة تيار التتريك من خلال المساهمة في إنعاش الحركة الثقافية والفكرية التي أخذت تنمو

وتنتشر في أوساط المجتمع العراقي نتيجة قيام الصحافة الأهلية بتناول مواضيع ثقافية وفكرية وأدبية مختلفة ضمن سياق مهمتها الأساسية في مقارعة سياسات الاتحاديين وتوجهاتهم وفي مقدمتها سياسة التتريك، ومساهمة هؤلاء المثقفين تمثلت في قيامهم في سنة ١٩١٢ بتأسيس جمعية (إخوان الصفا) في النجف، التي كانت تقوم بشراء الصحف من التبرعات المالية لأعضائها وتوزعها على الناس مجاناً[١٨].

وقد وصلت ردود فعل النجفيين تجاه حركة التتريك إلى حد قيامهم بالتفكير في استقلال العراق عن الدولة العثمانية، أو بتمتعه بنوع من الحكم الذاتي الذي يمنع فرض اللغة التركية عليهم في المدارس وفي القضاء، ويبعد أنماط الثقافة التركية الغريبة عنهم وتعسف الاتحاديين في نشرها. وقد جرت بالفعل مكاتبات بهذا الشأن بينهم وبين السيد طالب النقيب في البصرة المعروف بنشاطه السياسي الدؤوب وطموحاته الشخصية الواسعة التي حدته الى ترشيح نفسه لعرش العراق بعد أن قرر البريطانيون منح العراقيين نوعاً من الاستقلال في أعقاب الثورة العراقية الكبرى سنة ١٩٢٠. ولكن خوف النجفيين من سطوة الاتحاديين وبطشهم جعلهم يحتاطون في ردود أفعالهم التي تمثلت في التفكير بالاستقلال "غاية الاحتياط" كما يعبر عن ذلك الشيخ جواد صاحب الجواهر.

وجدير بالذكر أن السيد طالب النقيب قد أسس في تلك الحقبة جمعية البصرة الإصلاحية التي ناوأت الاتحاديين ووقفت في وجه مرشحيهم في انتخابات مجلس المبعوثان ولم تمكنهم من الفوز بانتخابات عام ١٩١٣ في سنجقي (لواءي) البصرة والعمارة. وبث السيد طالب مندوبيه لتحريض الوجهاء ورؤساء العشائر في أنحاء العراق كافة على الحكم العثماني فصار بعض هؤلاء بعد جهود السيد طالب تلك يندد بموظفي الحكومة العثمانية ويتذمر منهم ومن الضرائب المرهقة التي فرضتها الدولة والتي كانت أحد أبرز عوامل نقمة العراقيين على الحكم العثماني. ويبدو أن الاستقلال أو الحكم الذاتي الذي راود أذهان النجفيين كرد فعل على سياسة التتريك الاتحادية قد جاهر به السيد طالب النقيب وتوج به نشاطه الدؤوب قبيل الحرب العالمية الأولى بقيامه بتقديم مضبطة إلى السلطة العثمانية موقعة من قبل ثلاثمائة من وجوه البصريين تطالبها بمنح العراق الاستقلال عن الدولة العثمانية[١٩].

وعلى الرغم من كل ممارسات التتريك الاتحادية وما اتصفت به من إساءة وهضم للحقوق العامة مما لم يقتصر على المجتمع النجفي فحسب بل شمل المجتمع العراقي كله فإن النجف لم تتردد في طي صفحة الإساءة التركية بجميع من اسهم في تسويدها من الاتحاديين ومن أسلافهم من المتعصبين الأتراك الآخرين، فقامت حينما دهم خطر الاحتلال البريطاني أرض الرافدين باستقبال بعض ولاة ومتصرفي الاتحاديين وموفدي جمعية الاتحاد والترقي في استنبول وبغداد[٢٠]، الذين كانوا يرغبون في قيام علماء الدين في النجف بدعم موقف الدولة

ومساعدتها بإعلان الجهاد على الإنكليز. وهكذا كان اذ سارت النجف بعلمائها ورجالها لتسهم مع بقية العراقيين المجاهدين في قتال البريطانيين ومساندة الجيش العثماني في المعارك التي خاضها في الشعيبة وجنوب العراق وعربستان.

ولكن جزاء النجف كان من الحكومة العثمانية الاتحادية أن جردت عليها بعد مرور شهر تقريباً على حرب الشعيبة حملة مؤلفة من ألف عسكري من المشاة والفرسان بحجة إلقاء القبض على الفارين من الخدمة العسكرية، فقامت الحملة بعملها بتعسف عثماني معهود من قبل العراقيين، وبتوجيهات من قائمقام النجف بهجت بك الذي يصفه جعفر محبوبة بقوله: "كان فظاً غليظاً سيئ الإدارة متهوراً خرق السياسة معدوم الكياسة غير ملتزم بدين ولا يركن إلى مذهب وقد ضغط على النجفيين حتى كاد يستأصل أموالهم بتحميلهم الضرائب الباهظة وساق الرجال وشردهم بلا جريمة وتعدى كثيراً على الأشراف ومس ببعض الكرامات المقدسة"[٢١]. وكان رد الفعل على هذه المواقف التركية أن ترسخ إيمان النجفيين بل العراقيين عامة بضرورة التخلص من الحكم العثماني كإيمانهم بضرورة جهاد البريطانيين وصدهم عن احتلال العراق. واستطاع النجفيون أن يقرنوا إيمانهم ذلك بالعمل فتمكنوا من محاربة الحكومة العثمانية وطردها من مدينتهم في نيسان ١٩١٥ وظلوا يحكمون أنفسهم بأنفسهم حتى شهر آب ١٩١٧ بعد احتلال بغداد من قبل الجيش البريطاني بحوالي خمسة أشهر.

الهوامش والمصادر

١ـ ينظر: بسرو، توفيق علي، العرب والترك في العهد الدستوري العثماني، القاهرة ١٩٦٠، ص٩٦. انطونيوس، جورج، يقظة العرب، ترجمة د. ناصر الدين الأسد، د. إحسان عباس، بيروت ١٩٨٢، ص١٨٣.

٢ـ انيس، محمد (الدكتور)، الدولة العثمانية والمشرق العربي، القاهرة ١٩٨١، ص٢٦٠.

٣ـ الغلامي، عبد المنعم، أسرار الكفاح الوطني في الموصل، بغداد ١٩٥٨، ص٢٤.

٤ـ فيضي، سليمان، في غمرة النضال، بغداد ١٩٥٢، ص٦٧ـ٧٠.

٥ـ لغة العرب، ج٣، س٣، ايلول ١٩١٣، ص١٥٥.

٦ـ الأرحيم، فيصل محمد، تطور العراق تحت حكم الاتحاديين، رسالة ماجستير، كلية الآداب، جامعة عين شمس ١٩٦٩، ص٢١٠.

٧ـ بيهم، محمد جميل، العرب والترك في الصراع بين الشرق والغرب، بيروت ١٩٥٧، ص١٥٣. بطي، رفائيل، الصحافة في العراق، القاهرة ١٩٥٥، ص٢٦.

٨ـ للتفاصيل يراجع: البصير، محمد المهدي، تاريخ القضية العراقية، بغداد ١٩٢٤، ص٣٣. برو، مرجع سابق، ص٣٠٨. الحسني، عبد الرزاق، العراق في دوري الاحتلال والانتداب، صيدا ١٩٣٥، ص٤٩.

٩ـ الريماوي، سهيلة (الدكتورة)، جمعية العربية الفتاة السرية، عمان ١٩٨٨، ص١٩٧.

١٠ـ لغة العرب، ج٥، س٣، تش٢ ١٩١٣، ص٢٧٩.

١١ـ منسي، محمود حسن صالح (الدكتور)، تاريخ الشرق العربي الحديث، القاهرة ١٩٩٠، ص١٧٨ـ١٧٩.

١٢ـ كمال الدين، محمد علي، التطور الفكري في العراق، بغداد ١٩٦٠، ص٢٧.

١٣ـ سركيس، يعقوب، مباحث عراقية، ق٢، بغداد ١٩٥٥، ص٣٤٤.

١٤ـ برو، مرجع سابق، ص٩٦.

١٥ـ الحسني، عبد الرزاق، الثورة العراقية الكبرى، ط٦، بغداد ١٩٩٢، ص٣٧٣.

١٦ـ الحسني، العراق في دوري الاحتلال والانتداب، ص٥١ـ٥٢.

١٧ـ نديم، محمود، أحوال العراق في مرحلة المشروطية الثانية ١٩٠٨ـ١٩١٨، رسالة ماجستير، آداب بغداد ١٩٨٥، ص١٣٤.

١٨ تنظر: لغة العرب، ج٥، س٢، تش٢ ١٩٢٢، ص٢١٢.

١٩ـ الحسني، الثورة العراقية، مرجع سابق، ص٣٦٧.

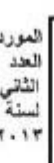
٢٠ـ الفياض، عبد الله، الثورة العراقية الكبرى، بغداد ١٩٦٣، ص١٠٩.

٢١ـ محبوبة، جعفر الشيخ باقر، ماضي النجف وحاضرها، ج١، صيدا ١٣٥٣، ص٢٤٦ـ٢٤٧.





من الرِحْلات العِلْميّة إلى البصرة في أربعة قرون



المورد
العدد
الثاني
لسنة
٢٠١٣

علاء لازم العيسى
باحث/ العراق



لا شكّ أن تاريخ الأمة الحقيقي إنما هو تاريخ تمدّنها وحضارتها، وأنّ النشاط العلمي لأيّ بلدٍ، أو مدينةٍ، أو مصرٍ، يعدّ من أكثر جوانب النشاط الإنساني إشراقا وتألقا، ومن أهم أركان الحضارة وأقوى أسبابها، ومن هنا كانت البداية في اختيار هذا الموضوع، فعلى الرغم مما كتب عن البصرة وتاريخها التنويري والحضاري، الا أنها ما زالت بحاجة إلى كثرة بحوث ودراسات لإستكشاف مزيدٍ من نقاط الضوء.

نظرة عامة

لقد كانت الحقبة الممتدة ما بين القرن الثاني للهجرة وصولاً إلى القرن الخامس منها، من أكثر العصور العربية والإسلامية عطاءا من الناحية العلمية. ففيها نبغ النحاة والأدباء والمفسرون والمحدّثون والمتكلّمون، وفيها ــ أيضا ــ نضجت أكثر العلوم، ووضعت الأسس المتينة للكتب والمصنّفات العربية والإسلامية.

ففي علوم القرآن ــ على سبيل المثال لا الحصر ــ وضع إبن قتيبة عبدالله بن مسلم الكوفي الدينوري(١) كتباً في مشكل (أو مشكلات) القرآن، وغريب القرآن،

والمتشابه من الحديث والقرآن، وكتاب القراءات. وصنّف يحيى بن زياد إمام العربية المعروف بالفرّاء: معاني القرآن، والمصادر في القرآن، والجمع والتثنية في القرآن، ووضع ابن الأنباري محمد بن القاسم النحوي واللغوي المشهور كتاب الهاءات في كتاب الله.

وفي هذا العصر – أيضاً – خطا علم التفسير خطوة إلى الأمام إنفصل بها عن الحديث، فأصبح علماً قائماً بنفسه، ووضع التفسير لكلّ آية من القرآن، ورتّب ذلك على حسب ترتيب المصحف [٦]. وتم ذلك على أيدي طائفة من العلماء، منهم: إبن ماجة صاحب السنن، وإبن جرير الطبري، وأبو بكر بن مردويه، وأبو جعفر الطوسي، وغيرهم.

ووضعت كتب الحديث الشريف – الذي يعدّ أشرف كلام بعد كلام الله تعالى – في الحقبة ذاتها إبتداءاً بالكتب التي عرفت بالمسانيد، مثل مسند أبي داود الطيالسي، ومسند أبي يعلي الموصلي، ومسند إبن راهويه، وغيرهم. وصولاً إلى أشهر كتب الحديث عند أهل السنّة وهي ما تسمّى بالصحاح الستة، وهي: صحيح البخاري، وصحيح مسلم، وسنن إبن ماجة، وسنن أبي داود السجستاني، وسنن الترمذي، وسنن النسائي.

وإلى جانب الصحاح الستة، صنّف بعض العلماء في المائة الثالثة والرابعة كتباً في الحديث لقيت من القبول ما لقيته هذه الصحاح، من أشهرها: كتاب ((الكافي)) لأبي جعفر محمد بن يعقوب الكليني البغدادي، ومسند إبن حبّان لأبي حاتم محمد بن حبّان البستي، والمعجم الكبير للحافظ الطبراني، وسنن الدارقُطني لأبي الحسن علي بن عمر الدارقطني، وكتاب ((من لا يحضره الفقيه)) للشيخ الصدوق من القميين.

وفي المرحلة – مدار البحث – وُضع أول كتاب في النحو وضعه عيسى بن عمر الثقفي المتوفى سنة ١٤٩ وقيل ١٥٠هـ، وجاء بعده سيبويه فأجاد في تأليف كتابه وإشتهر حتى أصبح قائلهم إذا قال: ((قرأ فلان الكتاب)) علم انه يعني كتاب سيبويه. ثم إشتهر من النحاة: أبو الحسن سعيد بن مسعدة الملقّب بالأخفش، والكسائي، والفرّاء، وإبن السكيت، وإبن جنّي صاحب كتاب الخصائص، وثعلب رأس نحاة الكوفة في زمانه، وغيرهم.

أمّا في علم اللغة (من حيث جواهرها وموادّها، أو من حيث إنتساب بعضها إلى بعض وهو ينتهي بتأليف المعاجم اللغويّة) فكان الخليل بن أحمد الفراهيدي هو السبّاق إلى ذلك عندما وضع كتاب ((العين))، وجاء بعده إبن دريد فوضع الجمهرة في اللغة، ثم التهذيب للأزهري، والمحيط للصاحب بن عبّاد، وغيرها [٧]. وكان الخليل الفراهيدي – أيضاً – هو أول من قنّن عروض الشعر العربي فجعله علماً، وحصر أقسامه في خمس دوائر يستخرج منها (١٥) بحراً، ثم زاد فيه الأخفش بحراً واحداً سمّاه الخبب.

وكما نضجت علوم القرآن والتفسير والحديث واللغة، فقد نضج في هذا العصر – وخاصة في القرن الثالث الهجري – علم التاريخ وصار علماً مستقلاً بعد



أن لم يكن من قبل سوى أخبار أو أنساب أو سيرة أو أيام[٤] فكانت هناك كتب التواريخ المطولة، مثل ((تاريخ الرسل والملوك)) لإبن جرير الطبري، وكتاب تجارب الأمم لأبي علي الخازن الملقّب بمسكويه. وكتب التواريخ المختصرة لمن يريد المعلومات السريعة المكثّفة، مثل كتاب المعرفة والتاريخ للفسوي، ومجمل التاريخ للحميدي محمد بن أبي نصر، والتنبيه والاشراف للمسعودي الذي اختصر مروج الذهب في مجلّد واحد، وكتاب ((المحبّر)) لمحمد بن حبيب وفيه خلاصات تاريخية هامة. كما وضعت بعض التواريخ المتخصصة مثل كتاب ((الفهرست)) لإبن النديم الذي أرّخ فيه لمختلف الآداب والعلوم على مدى أربعة قرون، وأخبار القضاة لوكيع واسمه محمد بن خلف،وكتاب الإماء الشواعر لأبي الفرج الأصبهاني، وغيرها[٥].

وتزامناً مع كل الجهود التي كانت تبذل في المرحلة المذكورة وفي كل الميادين الفكرية والمعرفية، أسست المذاهب الإسلامية الكبرى على يد جعفر بن محمد الصادق، وابي حنيفة النعمان، والإمام الشافعي، وأحمد ابن حنبل، ومالك بن أنس. كما فتحت أبواب العلوم الأخرى كالفلسفة وعلم الكلام والطب والترجمة والفلك والجغرافية، وغيرها، على أوسع أبوابها ووضعت فيها المصنّفات ورصدت لأجلها الأموال.

ونتيجة لهذا التطور العلمي، فقد شهدت أكثر المدن العربيّة والإسلامية ـ بالاضافة إلى بغداد التي أسست سنة ١٤٥هـ ـ إزدهارا فكريّا متميّزا، ونشاطا علميّا واسعا، ووجودا محسوسا على مستوى العلم والعلماء. ففي مدينة الموصل كانت هناك مجموعة من العلماء منهم: المعافى بن عمران الأزدي الملقّب بياقوتة العلماء (ت ١٨٥هـ)، وعالم الموصل وعابدها قاسم بن يزيد الجرمي (ت ١٩٤هـ)، وغسان بن الربيع الأزدي (ت٢٢٦هـ) الذي روى عنه مجموعة من الكبار منهم أحمد بن حنبل، ويحيى بن معين. ومحمد بن عبدالله بن عمّار الحافظ صاحب التاريخ وعلل الحديث (ت ٢٤٢هـ)، والحافظ أحمد بن علي بن المثنى التميمي، الملقّب بأبي يعلي صاحب المسند (ت ٣٠٧هـ)، وغيرهم. كما شهدت مدينة واسط إزدهارا علميّا ملحوظا وبرز فيها: شعيب بن أيوب الصيرفي المقرئ (ت ٢٦١هـ)، والحافظ المعروف بإبن السقّام، عبدالله ابن محمد بن عثمان (ت ٣٧٣هـ) أحد شيوخ الدارقُطني الحافظ المشهور، ومقرئ واسط والمعروف أيضاً بإمام الحرمين الحسن بن القسم (ت ٤٦٨هـ)، والحافظ الأديب خميس بن علي الحوزي (ت ٥١٠هـ).

وظهر في بقية الأمصار عدد كبير من كبار العلماء، فكانت مصر، وجرجان، ونيسابور، ودمشق، واليمن، وأصبهان، ونسا، وسجستان، مراكز إشعاع لجذب العلماء وأهل المعرفة.

البصرة المدينة الجاذبة

لكن، على الرغم من وجود تلك المراكز العلمية المنتشرة هنا وهناك، وبرغم الظروف السياسية القاسية التي كانت تعكّر جو مدينة البصرة من حين لآخر، كثورة



الزنج التي استمرت خمس عشرة سنة عجافاً (٢٥٥ – ٢٧٠هـ) فسببت في مقتل كثير من العلماء[٦]، وهجرة عدد كبير منهم أيضا. وبسبب تعديّات القرامطة وتخريبهم المدينة، وإهلاكهم الحرث والنسل أكثر من مرّة، وبسبب الكوارث الطبيعية المتمثلة بالفيضانات والطواعين، التي كانت تدمر المدينة من حين لآخر. أقول: على الرغم من ذلك كلّه الا أن البصرة بقيت محتفظة بمكانتها العلميّة التنويرية، وقوّتها الجاذبة، وذلك للأسباب الآتية:

١ـ إحتضان البصرة لأعيان العلماء، والمصنفين، والشيوخ المؤسسين أو المجتهدين في أكثر العلوم الأصيلة كعلوم العربية والحديث والفقه والرجال. والعلوم الدخيلة كالفلسفة والفيزياء والطب،وغيرها .

٢ـ لقد كانت البصرة موطنا لأهم المذاهب الاعتقادية والعقليّة، كالقدرية والمرجئة والأشاعرة والمعتزلة والإباضية ، على إختلاف آرائها ومناهجها، ولكل فرقة من تلك الفرق منهج خاص تسير عليه، كما كان لكل منها شيوخها ومريدوها مما أدى إلى تنوّع الثقافات وإمتزاجها.

٣ـ إهتمام علماء البصرة في الكلام على الرجال، والتفتيش عن الأسانيد وعن علل الحديث قبل غيرهم، فكان شعبة بن الحجاج العتكي (ت ١٦٠هـ) أستاذ مدرسة البصرة في هذا الفن. إلا أن هذا لم يكن يتعدى آراء تنقل مشافهة، يتواصى بها علماء هذا الشأن، إلى أن بدأت حركة التصنيف فصنف علماء البصرة الكتب الخاصة بذلك، والتي كانت الأساس لمن جاء بعدهم على مرّ العصور. وأول من صنّف في هذا هو الحافظ يحيى بن سعيد القطّان (ت ١٩٨هـ) فهو ((الذي مهّد لأهل العراق رسم الحديث وأمعن في البحث عن الثقات وترك الضعفاء))[٧]، ثم تتابعت المصنفات على يد نخبة من علماء البصرة، مثل: علي بن عبدالله السعدي، مولاهم، المعروف بابن المديني، قال أبو حاتم ((كان علَما في الناس في معرفة الحديث والعلل))[٨]، وعمرو بن علي الفلاس، الذي روى عنه أئمة الناس مثل ((عفّان بن مسلم، والبخاري، وأبو زرعة، وأبو حاتم الرازي، وأبو داود السجستاني، وأبو عيسى الترمذي، وأبو عبدالرحمن النسوي، وغيرهم من الحفاظ))[٩]، وزكريا ابن يحيى الساجي، قال عنه السيوطي: ((له كتاب جليل في علل الحديث))[١٠].

٤ـ موقع البصرة الجغرافي الذي جعلها منطقة للعبور، وهمزة وصل بين كثير من البلدان في مشارق الأرض ومغاربها.

أهداف الرحلات

ان هذه الأسباب ـ المذكورة أعلاه ـ مجتمعة نشطت العلماء بالرحيل إلى البصرة، فكان الطريق بينها وبين بقية البلدان عامراً بالقادمين والذاهبين، من الحفّاظ، والمحدّثين، والأطباء، واللغويين، والمتصوّفة وأهل المعرفة، والقرّاء والمفسرين، والإخباريين والمؤرخين، وغيرهم، ولأسباب مختلفة: فبعضهم كان يتجشم عناء الرحلة لطلب العلم، وتحصيل الحديث، ثم الرجوع الى بلده لنشر هذا العلم، ولعلّ هذا أول أسباب الرحلة. قال السيوطي وهو يترجم لإبن الغازي القرطبي:



((ورحل الى المشرق، فدخل البصرة، ولقي بها أبا حاتم السجستاني والرياشي وجماعة من أهل الحديث ورواة الأخبار والأشعار وأصحاب اللغة والمعاني، وأدخل في الأندلس علماً كثيرا من الشعر والعربية والخبر، وعنه أخذ أهل الأندلس الأشعار المشروحة))(١١).

ومن العلماء من يرحل إلى بلد غير بلده لنشر علمه وإخراجه، لكثرة علماء بلده، أو لأن أهل البلد الآخر أشد حاجة إلى ذلك العلم. ومن أمثلة هذا ما ذكره الحافظ السهمي عن محمد بن محمد المكي المتوفى بأرجان سنة ٣٧٣ أو ٣٧٤هـ، اذ قال: ((روى عن البغوي وابن صاعد ورحل إلى الشام ومصر وروى صحيح البخاري عن الفربري بالبصرة وستران))(١٢)، وأخرج الخطيب بسنده عن عمر بن أحمد المَرْوَروذي، قال: حدثنا عبدالكريم بن أحمد الرواس بالبصرة قال: سمعت عمرو ابن علي الفلاس يقول: ما رأيتُ في المحدثين أحفظ من أبي داود الطيالسي، سمعته يقول: ((أسرد ثلاثين ألفَ حديث ولا فخر، وفي صدري إثنا عشر ألفَ حديث لعثمان البُرّي ما سألني عنها أحد من أهل البصرة، فخرجتُ إلى أصبهان، فبثثتُها فيهم))(١٣).

وربّما كان الهدف من الرحلة المذاكرة مع العلماء في نقد الأحاديث وعللها، أو السماع من أفواه الشيوخ مباشرة من أجل تقليل الوسائط في سند الحديث، أي تقليل عدد رجال السند، وهو ما يسمى طلب العلو في السند(١٤).

وممن إشتهر بطلب العلو في الإسناد، والمذاكرة مع العلماء الحافظ أحمد بن الفرات الضبّي الرازي (ت ٢٥٨هـ)، والحافظ الحسين بن علي بن يزيد النيسابوري (ت ٣٤٩هـ)، والحافظ إبن أبي شيبة عثمان بن محمد العبسي الكوفي (ت ٢٣٩هـ)، والحافظ إبن عساكر مصنّف ((تاريخ مدينة دمشق)) الذي التقى بأكثر من ألف وثلاثمائة شيخ، ومن النساء بضعا وثمانين إمرأة، وحصل على منتين وتسعين إجازة(١٥)، وغيرهم.

لقد قصد العلماء البصرة من شتى البلدان، فمنهم من مرّ بها مجتازاً وحدث بها، ومنهم من جاءها وسكن فيها ثم تحول إلى مدينة أخرى، ومنهم من سكنها وأصبح من أشهر علمائها، وآخر سكنها وتوفي بها.

وتسهيلا على قارئي العزيز، حاولت ـــ على سبيل المثال لا الحصر ـــ أن أذكر أشهر من دخل البصرة وبحسب بلدانهم، طالباً للعلم، أو ناشرا له، مكتفيا بذكر الاسم وما اشتهر به، مع الأخذ بنظر الإعتبار ضبط الأسماء والألقاب لغوياً، بالإضافة إلى ذكر بعض الملاحظات النافعة زيادة في التعريف، ثم إحالة القارئ إلى مصادر دراسة المترجم له، ومن الله التوفيق.

مكّة

* إبراهيم بن أبي الوزير عمر بن مطرف، مولى بني هاشم، سكن البصرة. روى عن مالك، وعنه بندار، وبكّار بن قتيبة القاضي، وخلق. توفي سنة ٢١٢هـ، أو بعدها(١٦).

* محمد بن علي بن عطيّة الحارثي، المعروف بأبي طالب المكّي الصوفي، مصنّف الكتاب المشهور ((قوت



القلوب)). توفي ببغداد سنة ٣٨٦هـ[١٧].

المدينة

* أبو عبدالرحمن عبدالله بن مسلمة، وقيل إبن سلمة، الحارثي القعنبي ــ بفتح القاف وسكون العين وفتح النون ــ من أهل المدينة، سكن البصرة. روى عن مالك ابن أنس، وحمّاد بن سلمة، وخلق. وعنه البخاري، ومسلم، وأبومسلم الكجّي، وآخرون. قال إبن العماد في الشذرات: ((وقال محمد بن عبدالوهاب الفرا: سمعتهم بالبصرة يقولون القعنبي من الأبدال)). توفي بالبصرة، وقيل بمكّة مجاوراً في سنة ٢٢١هـ[١٨].

* الحافظ المنكدري، أبو بكر أحمد بن محمد بن عمر القرشي التيمي. ولد بالمدينة، ونشأ بالحرمين، وسكن البصرة، ثم أصبهان، ثم الري، فنيسابور، وتوفي بمرو سنة ٣١٤هـ[١٩].

بغداد

* أبو عبدالله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال الشيباني، الإمام المشهور وصاحب المسند. مروزي الأصل، قدمت أمه بغداد وهي حامل به فولدته ونشأ بها، إبتدأ بطلب العلم وسماع الحديث من شيوخ بغداد وكان له من العمر ست عشرة سنة، ثم رحل إلى الكوفة ومكة والمدينة والشام وغيرها. سمع بالبصرة من غندر، ويحيى بن سعيد القطان، وعبدالرحمن بن مهدي، وأبي داود الطيالسي، وروح بن عبادة، وإسماعيل بن عُليّة، وغيرهم. وروى عنه خلق كثير من شيوخه ومن غيرهم. أمتحن على القول بخلق القرآن فلم يجبهم. نعته السيوطي بقوله: ((وكان من كبار الحفّاظ الأئمة)). توفي ببغداد سنة ٢٤١هـ، تولى إغماضه لما مات وغسّله صاحبه وتلميذه أحمد بن محمد المعروف بالمرّوذي[٢٠].

* **الحسن بن علي بن شبيب الحافظ**، الملقب بالمعمري ــ بفتح الميم وتسكين العين وفتح الميم الثانية ــ صاحب كتاب ((اليوم والليلة))، كان واسع العلم والرحلة. روى عن عبيدالله بن معاذ العنبري، وعلي بن المديني، وخلق كثير غيرهما. وعنه أبو عوانة الأسفرايني، وغيره. توفي ببغداد سنة ٢٩٥هـ[٢١].

* **علي بن عمر بن أحمد**، الحافظ الشهير، المعروف بالدارقطني، صاحب التصانيف ((السنن)) و ((العلل)) وغيرهما. نعته ابن كثير بقوله: ((وكان فريد عصره، ونسيج وحده، وإمام دهره في أسماء الرجال وصناعة التعليل)). توفي ببغداد سنة ٣٨٥هـ، ودفن قريباً من قبر معروف الكرخي. أما الدارقطني بفتح الدال بعدها الألف والراء والقاف المضمومة والطاء الساكنة، فنسبة إلى دار القطن، محلة ببغداد كان يسكنها[٢٢].

* **الحافظ الواعظ المفسّر**، عمر بن أحمد بن عثمان، المعروف بإبن شاهين. قال إبن حجر: ((وأول ما سمع الحديث في سنة ثمان وثلاث مائة. وله إحدى عشرة سنة)). كان من المصنفين المكثرين في التفسير والتاريخ والحديث. توفي سنة ٣٨٥هـ. بعد الدارقطني بشهر واحد وكان أكبر من الدارقطني بتسع سنين[٢٣].

* **محمد بن جعفر بن الحسن**، يعرف بإبن صاحب



المصلّي. ولد ببغداد سنة ٢٩٦هـ، وتوفي بالبصرة في سنة ٣٧٤هـ[٢٤].

*أبو بكر المقرئ النقّاش، محمد بن الحسن بن محمد، وهو موصلي الأصل بغدادي المولد والمنشأ. روى عن أبي مسلم الكجّي، ومحمد بن علي المكي، وغيرهما. وعنه إبن شاهين، وآخرون. له مصنفات منها: تفسير سمّاه شفاء الصدور، والإشارة في غريب القرآن، ذم الحسد. توفي سنة ٣٥١هـ[٢٥].

*أبو الفتح الشيباني العطّار المعروف بـ ((قُطيط))، واسمه محمد بن الحسين بن محمد. نعته الخطيب البغدادي بقوله: ((وكان شيخاً ظريفاً مليح المحاضرة، يسلك طريق التصوّف)). توفي بالأحواز في سنة ٤٣٤هـ[٢٦].

*المؤتمن بن أحمد بن علي بن الحسين، الذي يكنّى بأبي نصر المعروف بالساجي. دخل البصرة فسمع بها أبا علي التستري وكتب عنه كتاب السنن لأبي داود. نعته الذهبي بقوله: ((حافظ كبير، متقن، حجّة، ثقة، واسع الرحلة)). توفي ببغداد سنة ٥٠٧هـ[٢٧].

*الخطيب البغدادي، أحمد بن علي بن ثابت، مصنّف كتاب تاريخ مدينة السلام المعروف بتاريخ بغداد. دخل البصرة وهو إبن عشرين سنة ورحل عنها إلى نيسابور وهو إبن ثلاث وعشرين. روى في تاريخه عن الشيوخ الذين لقيهم في البصرة، مثل: القاضي أبي عمرو القاسم ابن جعفر العباسي، وأبي محمد الحسن النيسابوري، وغيرهما، نعته الذهبي في تاريخه بقوله: ((أحد الحفاظ الأعلام، ومن خُتم به إتقان هذا الشأن)). له مصنفات منها: الرحلة في طلب الحديث، الجامع لأخلاق الراوي، الكفاية في معرفة الرواية. توفي ببغداد في سنة ٤٦٣هـ، ودفن في مقبرة باب حرب بجوار الزاهد المعروف بشر الحافي[٢٨].

الكوفة

* حمّاد بن عيسى بن عبيدة الجُهني، غريق الجحفة، أصله الكوفة وسكن البصرة. روى عن الإمام الصادق، وإبنه موسى بن جعفر، وعن إبن جريج. له مصنّفات منها: كتاب الصلاة، وكتاب الزكاة. مات غرقاً بطريق الحج سنة ٢٠٩، وقيل ٢٠٨هـ[٢٩].

* أبو عبدالله سفيان بن سعيد بن مسروق بن حبيب الثوري، الفقيه المجتهد والمفسّر، خرج من الكوفة هارباً من المنصور العباسي سنة ١٥٥هـ، وبعد موت المنصور ولاه المهدي قضاء الكوفة فإمتنع، ولما أمر بإلقاء القبض عليه توارى في مكّة، فلما خاف فيها من الطلب خرج إلى البصرة. وبقي متوارياً حتى وفاته سنة ١٦٠، وقيل ١٦١، وقيل ١٦٢هـ. نعته الذهبي بقوله: ((سيّد أهل زمانه في العلم والعمل)). له من الكتب: كتاب الجامع الكبير، كتاب الجامع الصغير، كتاب الفرائض، وغيرها[٣٠].

*الحافظ إبن أبي شيبة، عثمان بن محمد بن إبراهيم العبسي، صاحب التفسير والمسند المشهور. رحل في طلب العلم، وطوّف بالبلدان، ثم سكن بغداد وتوفي بها سنة ٢٣٩، وقيل ٢٣٧هـ[٣١].



*عبدالله بن شبرمة بن الطفيل، أبو شبـرمة الضبّي. سكن البصرة، وتوفي بخراسان سنة ١٤٤هـ. روى عن شريك[٣١].

*الفضل بن العلاء، أبو العباس ــ وقد قيل أبـو العلاء ــ سكن البصرة. أخرج له البخاري ومسلم[٣٢].

*الحافظ أحمد بـن عـبدالله بن صالح العجلي، صاحـب كتاب ((معرفة الثقـات)). ولد في الكوفة سـنة ١٨٢هـ، ودخل البصرة سنة ٢٠٣هـ، وروى عن روح ابن عبادة، ويعقوب بن إسحاق النحوي المقرئ، ومسدد ابن مسرهد الأسدي، وغيرهم. توفي بطرابـلس المغرب سنة ٢٦١هـ وكان نزح اليها أيام محنة القرآن[٣٣].

واسط

*أبـو بسـطام شعبة بـن الحجّاج العتكي الأزدي، مولاهم، من أئمة الحديث رواية ودراية، سكن البصرة من صغره. قال إبن كثير: ((وقال صالح بـن محـمد بـن حرزة: كان شعبة أول من تكلم في الرجال)). نقل الحـافظ الذهبي في كتابه ((تاريخ الإسلام)) من خط أبي عبدالله بن منده أكثر من خمسمائة إسم ممن رووا عن شعبـة. توفي سنة ١٦٠هـ[٣٤].

*أبو سليمان الداراني الصوفي، عبدالرحمن بن أحـمد ابـن عطيّة، ويقـال عبدالرحـمن بـن عطيّة، ويقـال عبدالرحمن بن عسكر العنّسي. نعته إبن خلكان بقـوله: ((العنسي الداراني الزاهد المشهور أحد رجال الطريقة؛ كان من جلّة السادة)). روى عن سفيان الثوري، وغيره. وعنه عبدالرحيم بن صالح الداراني، وآخرون، خرج من البصرة سنة ١٨٠هـ إلى داريا بالقرب من دمشق حيث توفي هناك سنة ٢٠٥، وقيل ٢١٥، وقيل ٢٢٥هـ[٣٥].

الأنبـار

*البُهلول بن حسّان بن سنان، أبو الهيثم التنوخي. وقد كان أديبا لغويا إخباريا زاهدا. سـمع في البـصرة سعيد بن أبي عروبة، وشعبة بن الحجّاج، وحـمّاد بـن سلمة. توفي سنة ٢٠٤هـ[٣٦].

طبرية

* أبو القاسم الطبراني، سليمان بـن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي، الحافظ المشهور، صاحـب المصنّفات. ولد بعكا سنة ٢٦٠هـ، وأقـام في الرحـلة ثلاثاً وثلاثين سنة وسمع الكثير، قال السمعاني: ((وجمع شيوخه الذين سـمع منهم وكانوا ألف شـيخ)). صنّف: المعجم الكبـير، والأوسـط، والصغير، ودلائل النبـوّة، والتفسـير، وغيرها كثيرا. توفي بأصبـهان سـنة ٣٦٠هـ[٣٧].

الرقة

*إسماعيل بن عبدالله بـن زرارة الرقي. روى عن حمّاد بن زيد، وحجّاج بن منيع، وطائفة. وعنه الحسـن ابن علي الفسوي، وعبـدالله بـن أحـمد بـن حنبـل، وغيرهما. سكن بغداد، وتوفي بالبصرة سنة ٢٢٩، وقيل ٢٣٠هـ، قاله إبن حبّان[٣٨].

الأندلس

*ابن الزيّات، عبدالله بن محمد بن عبدالمؤمن التّجيبي.



سمع بالبصرة من أبي بكر بن داسة وجماعة. نعته الذهبي: ((كتب عنه الناس قديما وحديثا. وسمعنا منه كثيراً. قال ذلك إبن الفرضي. وهو من كبار شيوخ أبي عمر بن عبدالبر)). توفي سنة ٣٩٠هـ. قال السمعاني: ((التجيبي. بضم التاء المعجمة بنقطتين من فوق وكسر الجيم وسكون المنقوطة بإثنتين من تحتها))[٨].

* **أبو علي الصدفي السرقسطي الحافظ**، المعروف بإبن سُكرة ــ بضم السين ــ القاضي، الحسين بن محمد بن فيرة بن حيّون، كان آية في الحفظ. قال الصفدي: ((قال القاضي عياض: ولقد حدثني الفقيه أبو إسحاق إبراهيم ابن جعفر أنه قال لي خذ الصحيح فاذكر أيّ متن شئت منه أذكر لك سنده، أو أيّ سند شئت أذكر لك متنه)). إستشهد في معركة وقعت في بلدة قتندة ــ بفتح القاف وضم التاء وتسكين النون ــ بسرقسطة بين المسلمين والإفرنج في ربيع الأول سنة ٥١٤هـ[٩].

* **الطبيب الشاعر أبو الحكم عبيد الله بن المظفر بن عبد الله الباهلي**، كان في البصرة سنة ٥٢١هـ، نعته أبن أبي أصيبعة: ((كان فاضلاً في العلوم الحكمية، متقناً للصناعة الطبية، متعيّناً في الأدب، مشهوراً بالشعر، وكان حسن النادرة، كثير المداعبة، محبّاً للهو والخلاعة)). توفي بدمشق سنة ٥٤٩هـ[١٠].

جرجان

* **أبو زرعة الكشي**، الحافظ محمد بن يوسف بن محمد بن الجنيد. دخل البصرة سنة ٣٧٤هـ وأملى في جامعها، ثم إنتقل إلى مكّة وحدث بها سنين إلى أن توفي بها سنة ٣٩٠هـ[١١].

* **الفقيه محمد بن علي بن علوية الرزاز**، من كبار أئمة الشافعيّة. صاحب رحلة وسماع. سمع بالبصرة نصر بن علي الجهضمي. روى عنه أبو حامد بن الشرقي، وعلي ابن الحسن الحيري، وطائفة. توفي بجرجان سنة ٢٩٠هـ.

* **الحافظ محمد بن سنجر**، صاحب المسند. كان من أهل جرجان خرج إلى مصر وسكن قُطاية ــ بضم القاف بعدها طاء مفتوحة ــ بعد أن كتب بالعراق وبغيره من البلاد. توفي بصعيد مصر في سنة ٢٥٨هـ[١٢].

شيراز

* **أبو إسحاق الشيرازي**، إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروزآبادي، شيخ الشافعية في زمانه، ومدرّس النظامية ببغداد. ولد سنة ٣٩٣هـ بفيروزآباذ، تفقه بشيراز ثم قدم البصرة فأخذ عن الجزري. له مصنفات منها: اللمع في أصول الفقه، التبصرة، المهذّب، النكت في الخلاف. توفي ببغداد سنة ٤٧٦هـ[١٣].

أذربيجان

* أبو الحسن علي بن حرب بن محمد بن علي بن حيّان الطايي الموصلي. سمع روح بن عبادة، وسفيان بن عيينة، وعنه أبو القاسم البغوي، والقاضي المحاملي، ويحيى بن محمد بن صاعد. ولد بأذربيجان وتوفي بالموصل سنة ٢٦٥هـ[١٤].

نيسابور

* **الإمام المبرّز**، صاحب الصحيح، الحافظ مسلم بن

الحجّاج بن مسلم القُشيري النيسابوري. ولد سنة ٢٠٤هـ، وسمع سنة ٢١٨هـ ببلده نيسابور، وحجّ بعدها بسنتين فسمع القعنبي وهو أقدم شيخ له، وغيره، ورجع إلى وطنه. ثم رحل في سنة ٢٢٥هـ فسمع عن خلق كثير من العراقيين والحجازيين والشاميين والمصريين. من شيوخه أحمد بن حنبل، وشيبان بن فرّوخ، وعبدالرحمن بن سلام الجمحي، ومحمد بن مهران الجمّال. قال الصفدي: ((قال الشيخ شمس الدين: فسمّى له شيخنا في تهذيب الكمال مائتين وأربعة عشر شيخاً)). من مصنفاته: المسند الصحيح، الاسامي والكنى، سؤالات احمد بن حنبل، مشايخ شعبة، الطبقات. توفي سنة ٢٦١هـ، وقبره بنيسابور مشهور[14].

*أبو علي الحافظ النيسابوري، الحسين بن علي بن يزيد بن داود. نعته السمعاني بقوله: ((واحد عصره في الحفظ والإتقان والورع والرحلة)). ولد سنة ٢٧٧هـ وإبتدأ في طلب الحديث ببلدته سنة ٢٩٤هـ على إبراهيم بن أبي طالب، بعدها رحل في طلب العلم إلى كثير من البلدان، وسمع في رحلته من النسائي وأبي خليفة وطبقتهما. توفي في جمادى الآخرة سنة ٣٤٩هـ[15].

*أبو بكر الزاهد، محمد بن داود بن سليمان. سمع إبراهيم بن أبي طالب، والحسين بن إدريس الأنصاري، وعبدان الأهوازي، وأبا يعلى الموصلي، وسمع بالبصرة أبا خليفة الفضل بن الحبّاب، وغيرهم. وعنه الحاكم النيسابوري، وآخرون. توفي بنيسابور سنة ٣٤٢هـ[16].

الهوامش والإحالات

١. ولد بالكوفة وقيل ببغداد سنة ٢١٣هـ وانما سمي الدينوري لانه ولي القضاء زمانا بدينور فنسب اليها ثم انتقل الى بغداد وبقي بها لحين وفاته سنة ٢٧٦هـ. ينظر: الفهرست. ابن النديم ص٨٥، شذرات الذهب. ابن العماد الحنبلي ٢ / ١٦٩، تاريخ الادب العربي. كارل بروكلمان ٢ / ٢٢١ – ٢٣٠.

٢. ينظر: التفسير والمفسرون. الدكتور محمد حسين الذهبي ١ / ١٠٤ وما بعدها.

٣. عن تاريخ المعاجم ينظر: تاريخ آداب اللغة العربية. جرجي زيدان ٢ / ٣٣٧ ـ ٣٤٤، المعجمات العربية دراسة منهجية. الدكتور محمد علي الرديني.

٤. التاريخ العربي والمؤرخون. شاكر مصطفى ١ / ١٠٤.

٥. للتوسع والفائدة في موضوع التاريخ والمراحل التي مر بها واسماء المصنفين والمصنفات ينظر: الفهرست. ابن النديم ص١٠٢ المقالة الثالثة، التاريخ العربي والمؤرخون. شاكر مصطفى ج١، تاريخ الادب العربي. بروكلمان ٣ / ٢٢ ـ ٩١، تاريخ آداب اللغة العربية. جرجي زيدان ٢ / ٣٤٤ وما بعدها.

٦. من العلماء الذين نبحهم الزنج اللغوي والاخباري العباس بن الفرج الرياشي، وزيد بن أخزم الطائي حدث عنه اصحاب الكتب

السنة الا مسلما. ينظر: شذرات الذهب ٢ / ١٣٦.

٧. تنظر ترجمته في: طبقات الحفاظ. السيوطي ص١٢٥ رقم ٢٦٩، شذرات الذهب ١ / ٣٥٥.

٨. طبقات الحفاظ. السيوطي ص١٨٤.

٩. تاريخ بغداد. الخطيب البغدادي ١٤ / ١١٧ رقم الترجمة ٦٦٢١.

١٠. طبقات الحفاظ – السيوطي ص٣٠٧.

١١. بغية الوعاة. السيوطي ص١٣٤ رقم ٢٣١.

١٢. تاريخ جرجان. الحافظ حمزة بن يوسف السهمي ص١٩٨ رقم ٧٦٧.

١٣. تاريخ بغداد ١٠ / ٣٥ ضمن ترجمة ابي داود الطيالسي رقم ٤٥٧٠.

١٤. لمعرفة معنى العلو في السند واقسامه يراجع كشاف اصطلاحات الفنون. التهانوي ٢ / ١٢٣١.

١٥. ينظر: تاريخ دمشق ١ / ١٨ مقدمة المحقق.

١٦. نهاية السول. سبط بن العجمي ١ / ١٦٠ رقم ٢٢٧.

١٧. وفيات الاعيان. ابن خلكان ٤ / ٣٠٣ رقم ٦٣٠، البداية والنهاية. ابن كثير ١١ / ٣١٩٨، تاريخ الاسلام. الذهبي ٢٧ / ١٢٧ وفيات سنة . الوافي بالوفيات. الصفدي ٤ / ٨٦ رقم ١٦١١، شذرات الذهب ٣ / ١٢٠.

١٨. البداية والنهاية. ابن كثير ١٠ / ٢٨٥٤، طبقات الحفاظ. السيوطي ص١٦٥ رقم ٣٦٧، نهاية السول. سبط بن العجمي ٤ / ١٤١٠ رقم ٣٥٧٧، شذرات الذهب ٢ / ٤٩، الانساب. السمعاني ٤ / ٥٣١ باب القاف والعين.

١٩. تاريخ الاسلام. الذهبي ٢٣ / ٤٧٣ وفيات سنة ٣١٤هـ، طبقات الحفاظ. السيوطي ص٣٣٢ رقم ٧٥٨، شذرات الذهب ٢ / ٣٦٨.

٢٠. جمهرة انساب العرب. ابن حزم ص٣٩١، وفيات الاعيان. ابن خلكان ١ / ٦٣ ـ ٦٥ رقم ٢٠، طبقات الحفاظ. السيوطي ص١٨٦ ـ ١٨٧ رقم ٤١٨، تاريخ الاسلام. الذهبي ١٨ / ٦١ ـ ١٤٤ وفيات سنة ٢٤١هـ نهاية السول. سبط بن العجمي ١ / ١١٨ رقم ١٠٧، البداية والنهاية. ابن كثير ١٠ / ٢٨٩٠ ـ ٢٩٠٤، تاريخ بغداد. الخطيب البغدادي ٦ / ٩٠ ـ ١٠٤ رقم ٢٥٨٦، الثقات. ابن حبان ٨ / ١٨.

٢١. تاريخ بغداد. الخطيب البغدادي ٨ / ٣٥٩ ـ ٣٦٣ رقم ٣٨٤٥، البداية والنهاية. ابن كثير ١١ / ٣٠١٢، تاريخ دمشق. ابن عساكر ١٣ / ١٥٥ ـ ١٦٣ رقم ١٣٨٢، لسان الميزان. ابن حجر ٢ / ٤١٤ ـ ٤١٨ رقم ٢٥٢٠، الانساب. السمعاني ٥ / ٣٤٦ باب الميم والعين، شذرات الذهب ٢ / ٢١٨، طبقات الحفاظ. السيوطي ص ٢٩٠ رقم ٦٦٥، دول الاسلام. الذهبي ص١٦٢.

٢٢. وفيات الاعيان. ابن خلكان ٣ / ٢٩٧ رقم ٤٣٤، تاريخ الاسلام. الذهبي ٢٧ / ١٠١ وفيات سنة ٣٨٥هـ الانساب. السمعاني ٢ / ٤٣٧ باب الدال والالف، شذرات الذهب ٣ / ١١٦، البداية والنهاية. ابن كثير ١١ / ٣١٩٥، طبقات الحفاظ. السيوطي ص٣٩٣ رقم ٨٩٥، الوافي بالوفيات. الصفدي ٢١ / ٢٣١ رقم ٢٢٨، معجم البلدان. ياقوت الحموي ٤ / ٢٧٦ باب الدال والالف وما يليهما.

٢٣. البداية والنهاية. ابن كثير ١١ / ٣١٩٥، طبقات الحفاظ. السيوطي ص٣٩٢ رقم ٨٩٣، لسان الميزان. ابن حجر ٥ / ١٤٥ ـ ١٤٨ رقم ٦٠٦٦، شذرات الذهب ٣ / ١١٧.

٢٤. تاريخ دمشق. ابن عساكر ٥٢ / ٢٠٩ رقم ٦١٦٣، تاريخ بغداد ٢ / ٥٣٦ ـ ٥٣٩ رقم ٥٧٧، تاريخ الاسلام. الذهبي ٢٦ / ٥٦٣ وفيات سنة ٣٧٤هـ وفيه ((محمد بن جعفر بن سليمان)).

٢٥. تاريخ بغداد ٢ / ٦٠٢ رقم ٥٨٤، تاريخ الاسلام ـ الذهبي ٢٦ / ٩ وفيات سنة ٣٥١هـ وفيه محمد بن الحسن بن زياد، الوافي بالوفيات ـ الصفدي ٢ / ٢٥٥ رقم ٨٠٠، طبقات الحفاظ ـ السيوطي ص٣٧٠ رقم ٨٤٣، الانساب ـ السمعاني ٥ / ٥١٧ باب النون والقاف، شذرات الذهب ٣ / ٨.

٢٦. تاريخ بغداد ٣ / ٥٠ رقم ٦٧٢، تاريخ الاسلام ـ الذهبي ٢٩ / ٤٠٩ وفيات سنة ٤٣٤هـ الانساب ـ السمعاني ٤ / ٥٢٧ باب القاف والطاء، تاريخ دمشق ـ ابن عساكر ٥٢ / ٣٥٢ رقم ٦٢٦٤.

٢٧. تاريخ الاسلام ـ الذهبي ٣٥ / ١٩١ ـ ١٩٤ وفيات سنة ٥٠٧هـ، طبقات الحفاظ ـ السيوطي ص٤٥٣ رقم ١٠٢٢، تاريخ دمشق ـ ابن عساكر ٦٠ / ٣٨٣ ـ ٣٨٥ رقم ٧٦٩٨، البداية والنهاية ـ ابن كثير ١٢ / ٣٤٠٥، شذرات الذهب ٤ / ٢٠ وفيها المؤتمن بن احمد بن علي بن نصر.

٢٨. تاريخ الاسلام ـ الذهبي ٣١ / ٨٥ ـ ١١٢ وفيات سنة ٤٦٣هـ، طبقات الحفاظ ـ السيوطي ٤٣٤ رقم٩٨٢، الوافي بالوفيات ـ الصفدي ٧ / ١٢٦ ـ ١٣٢ رقم ٧٩٢، شذرات الذهب ٣ / ٣١١، تاريخ دمشق ٥ / ٣١ ـ ٤١ رقم ١٦، وفيات الاعيان ـ ابن خلكان ١ / ٩٢ رقم ٣٤، البداية والنهاية ـ ابن كثير ١٢ / ٣٣٣٥.

٢٩. رجال النجاشي ص١٤٢ رقم ٣٧٠، نهاية السول ٢ / ٥٨٦ رقم ١٤٦٩، لسان الميزان ـ ابن حجر ٨ / ٢٨٨ رقم ١٢٣٧٦ وفيه الواسطي والصحيح الكوفي، ترتيب خلاصة الاقوال ـ العلامة الحلي ص١٧٢، حاوي الاقوال في معرفة الرجال ـ الشيخ عبدالنبي الجزائري ١ / ٣٢٣ رقم ٢١٦، اعيان الشيعة ـ السيد محسن الامين مج ٩ / ٤٩٥ رقم ٥٨٤٠.

٣٠. الطبقات الكبرى ـ ابن سعد ٦ / ٣٧١ ـ ٣٧٤، الثقات ـ ابن حبان ٦ / ٤٠١، شذرات الذهب ١ / ٢٥٠، تاريخ الاسلام ـ الذهبي ١٠ / ٢٢٢ ـ ٢٤٢ وفيات سنة ١٦١هـ، الوافي بالوفيات ـ الصفدي ١٥ / ١٧٤ رقم ٤٩٦٣، الفهرست ـ ابن النديم ص ٢٨١ الفن السادس من المقالة السادسة، الانساب ـ السمعاني ١ / ٥١٧ باب الثاء والواو، دول الاسلام ـ الذهبي ص٩٧.

٣١. تاريخ بغداد ١٣ / ١٦٢ ـ ١٦٧ رقم ٦٠٠٧، البداية والنهاية ـ ابن كثير ١٠ / ٢٨٨٣، نهاية السول ٥ / ١٧٩٧ رقم ٤٥٢٢، طبقات الحفاظ ـ السيوطي ص١٩٣ رقم ٤٢٨، الوافي بالوفيات ـ الصفدي ١٩ / ٣٣٢ رقم ٧٦٣٦ وفيه توفي سنة ٢٣٧هـ، شذرات الذهب ٢ / ٩٢.

٣٢. تاريخ الاسلام ـ الذهبي ٩ / ١٩٣ وفيات سنة ١٤٤هـ، طبقات ابن سعد ٦ / ٢٤٤، الوافي بالوفيات ١٧ / ١٠٩ رقم ٦١٥٦، شذرات الذهب ١ / ٢١٥.

٣٣. تاريخ الاسلام ـ الذهبي ١٣ / ٣٣٥ وفيات ١٩١ ـ ٢٠٠هـ، الثقات ـ ابن حيان ٩ / ٥، نهاية السول ٦ / ٢٢٠٤ رقم ٥٥٣٣.

٣٤. تاريخ بغداد ٥ / ٣٤٩ ـ ٣٥٢ رقم ٢١٧٦، تاريخ الاسلام ـ الذهبي ٢٠ / ٤٩ وفيات الطبقة ٢٧، الوافي بالوفيات ٧ / ٥١ رقم ٦٧٤، طبقات الحفاظ ـ السيوطي ٢٤٢ رقم ٥٤٨، شذرات الذهب ٢ / ١٤١.

٣٥. الطبقات الكبرى ـ ابن سعد ٧ / ٢٨٠، تاريخ خليفة ص٣٤٨، تاريخ بغداد ١٠ / ٣٥٣ ـ ٣٦٧ رقم ٤٧٨٣، رجال الطوسي ص٢٢٤ رقم ٣٠١٥، وفيات الاعيان ٢ / ٤٦٩ رقم ٢٩٢، تاريخ الاسلام ـ الذهبي ٩ / ٤١٦ ـ ٤٣٢ وفيات سنة ١٦٠هـ، الوافي بالوفيات ـ الصفدي ١٦ / ٩١ رقم ٥٤١٣، نهاية السول ٣ / ١٠٥٥ رقم ٢٧١٠، طبقات الحفاظ ـ السيوطي ص٨٣ رقم ١٧٦.

٣٦. وفيات الاعيان ٣ / ١٣١ رقم ٣٦٣، تاريخ دمشق ٣٤ / ١٢٢ رقم ٣٧٣٨، الانساب ـ السمعاني ٢ / ٤٣٦ باب الدال

والالف، شذرات الذهب ٢ / ١٣، معجم البلدان. الحموي ٤ / ٢٨٢ مادة (داريا) وفيه ان وفاته كانت سنة ٢٣٥هـ.

٣٧. تاريخ بغداد ٧ / ٦٠٤ رقم ٣٥٠٢، تاريخ الاسلام. الذهبي ١٤ / ٨٣ وفيات الطبقة الحادية والعشرين.

٣٨. طبقات الحفاظ. السيوطي ص٣٧٢ رقم ٨٤٦، تاريخ دمشق ٢٢ / ١٦٣ ـ ١٧٠ رقم ٢٦٤٣ وفيه سليمان بن احمد بن ايوب بن مطر، لسان الميزان. ابن حجر ٣ / ٣٥٠ رقم ٣٨٨١، الوافي بالوفيات ١٥ / ٢١٣ رقم٥٠٦٥، البداية والنهاية. ابن كثير ١١ / ٣١٥٣، وفيات الاعيان ٢ / ٤٠٧ رقم ٢٧٤، الانساب. السمعاني ٤ / ٤٢ باب الطاء والباء، شذرات الذهب ٣ / ٣٠.

٣٩. تاريخ بغداد ٧ / ٢٤٠ رقم ٣٢٤٥، تاريخ الاسلام. الذهبي ١٦ / ٩٠ وفيات الطبقة الثالثة والعشرين، الثقات. ابن حبان ٨ / ١٠٠، نهاية السول ١ / ٢٤٠ رقم ٤٩٢.

٤٠. بغية الملتمس. الضبي ٢ / ٤٣١ رقم ٨٨٥، الوافي بالوفيات ١٧ / ٢٦٨ رقم ٦٣٨٩، تاريخ الاسلام. الذهبي ٢٧ / ١٩٩ وفيات سنة ٣٩٠ هـ، لسان الميزان ٤ / ١٤٨ رقم ٤٨٢٨، معجم البلدان ٢ / ٤٣٣ باب التاء والجيم وما يليهما، الانساب. السمعاني ١ / ٤٤٨ باب التاء والجيم.

٤١. تاريخ الاسلام. الذهبي ٣٥ / ٣٦٧ وفيات سنة ٥١٤هـ، تاريخ دمشق ١٤ / ٣٢١ رقم ١٦١٨، بغية الملتمس ١ / ٣٣١ رقم ٦٥٧ وفيها ((ابن فيارة)) بدلا عن فيرة، الوافي بالوفيات ١٣ / ٢٧ رقم ٣٦٨٧، طبقات الحفاظ. السيوطي ص٤٥٥ رقم ١٠٢٦، شذرات الذهب ٤ / ٤٣، معجم البلدان ٥ / ٢٣ باب السين والجيم وما يليهما.

٤٢. عيون الانباء في طبقات الاطباء. ابن ابي اصيبعة ص٥٦٩، تاريخ دمشق ٣٨ / ١٢٠ رقم ٤٤٩٤، شذرات الذهب ٤ / ١٥٣، الوافي بالوفيات ١٩ / ٢٧٤ رقم ٧٥٣٠.

٤٣. تاريخ جرجان. السهمي ص٤١٢ رقم ٨٨٨، تاريخ الاسلام. الذهبي ٢٧ / ٢٠٦، طبقات الحفاظ. السيوطي ص٣٩٦ رقم ٨٩٨، شذرات الذهب ٣ / ١٣٤.

٤٤. تاريخ جرجان. السهمي ص١٧٤ رقم ٦٣٣، تاريخ الاسلام. الذهبي ١٩ / ٢٦ وفيات سنة ٢٥٨هـ، طبقات الحفاظ. السيوطي ص٢٥٤ رقم ٥٧٤، محمد بن عبدالله بن سنجر وفيه دول الاسلام. الذهبي ص١٤٤، شذرات الذهب ٢ / ١٣٨، الانساب. السمعاني ٤ / ٥١٨ باب القاف والطاء، معجم البلدان ٧ / ٦٧ باب القاف والطاء وما بينهما.

٤٥. البداية والنهاية. ابن كثير ١٢ / ٣٣٥٦، الوافي بالوفيات ٦ / ٤٢ رقم ١٥١، شذرات الذهب ٣ / ٣٤٩، الانساب. السمعاني ٤ / ٤١٧ باب الفاء والياء، وفيات الاعيان ١ / ٢٩ رقم ٥.

٤٦. الانساب. السمعاني ٤ / ٣٩ باب الطاء والالف، شذرات الذهب ٢ / ١٥٠، دول الاسلام. الذهبي ص١٤٧.

٤٧. تاريخ بغداد. الخطيب البغدادي ١٥ / ١٢١ ـ ١٢٥ رقم ٧٠٤١، طبقات الحفاظ. السيوطي ص ٢٦٠ رقم ٥٩٢، الانساب. السمعاني ٤ / ٥٠٣ باب القاف والشين، تاريخ دمشق. ابن عساكر ٥٨ / ٨٥ ـ ٩٥ رقم ٧٤١٧، الوافي بالوفيات. الصفدي ص ٢٨٥ رقم ٣٤٨.

٤٨. تاريخ الاسلام. الذهبي ٢٥ / ٤١٩ وفيات سنة ٣٤٩هـ، البداية والنهاية. ابن كثير ١١ / ٣١٢٤، تاريخ بغداد ٨ / ٦٢٢ رقم ٤١٠٣، طبقات الحفاظ. السيوطي ص٣٦٨ رقم ٨٤٠، شذرات الذهب ٢ / ٣٨٠، الوافي بالوفيات ١٢ / ٢٦٦ رقم ٣٦٣٣، الانساب. السمعاني ٢ / ١٥٥

٤٩. تاريخ بغداد ٣ / ١٧١ رقم ٧٧٨، الوافي بالوفيات ٣ / ٥٢ رقم ٩٥٨، شذرات الذهب ٢ / ٣٦٥، الانساب. السمعاني ٣ / ١٢٤ باب الزاي والالف.



المصادر والمراجع

١ـ احوال الرجال. لأبي اسحاق ابراهيم الجوزجاني (٢٥٩هـ)، تحقيق وتعليق السيد صبحي السامرائي، ط١، مؤسسة الرسالة (د. ت).

٢ـ أعيان الشيعة. السيد محسن الامين، مج٩، تحقيق السيد حسن الامين، ط٥، دار المعارف للمطبوعات، بيروت ١٩٩٨م.

٣ـ الأنساب. لأبي سعد عبد الكريم بن محمد السمعاني (ت ٥٦٢هـ)، تقديم وتعليق عبد الله عمر البارودي، ط١، دار الجنان، بيروت ١٩٨٨م.

٤ـ البداية والنهاية. للحافظ عماد الدين المعروف بابن كثير الدمشقي (٧٧٤هـ)، راجعه الاستاذ الدكتور سهيل زكار، ط١، دار صادر، بيروت ٢٠٠٥م.

٥ـ بغية الملتمس في تاريخ رجال اهل الأندلس. للضبي (ت ٥٩٩هـ)، تحقيق ابراهيم الابياري، ط١، دار الكتاب المصري، القاهرة ١٩٨٩م.

٦ـ بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة. للحافظ جلال الدين السيوطي (ت ٩١١هـ)، تحقيق محمد عبد الرحيم، ط١، دار الفكر، بيروت ٢٠٠٥م.

٧ـ تاريخ الاسلام ووفيات المشاهير والأعلام. للحافظ شمس الدين محمد الذهبي (ت ٧٤٨هـ)، تحقيق الدكتور عمر عبد السلام تدمري، ط٢، دار الكتاب العربي، بيروت ١٩٩٠م.

٨ـ التاريخ العربي والمؤرخون. شاكر مصطفى، ط٣، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٨٣م.

٩ـ تاريخ مدينة السلام. للامام الحافظ أبي بكر احمد بن علي المعروف بالخطيب البغدادي (٤٦٣هـ)، تحقيق وتعليق الدكتور بشار عواد معروف، ط١، دار الغرب الاسلامي، بيروت ٢٠٠١م.

١٠ـ تاريخ مدينة دمشق. للحافظ ابي القاسم المعروف بابن عساكر (٥٧١هـ)، دراسة وتحقيق عمر بن غرامة العمروي، دار الفكر، بيروت ١٩٩٥م.

١١ـ ترتيب خلاصة الأقوال في معرفة علم الرجال. للعلامة الحلي الحسن بن يوسف (ت ٧٢٦هـ)، تصحيح وتحقيق قسم الحديث في مجمع البحوث الاسلامية / مشهد ١٤٢٣هـ.

١٢ـ كتاب الثقات. للحافظ محمد بن حيان البستي (٣٥٤هـ)، ط١، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن. الهند ١٩٧٣م.

١٣ـ رجال النجاشي. جمعه الشيخ احمد بن علي النجاشي الاسدي الكوفي (ت ٤٥٠هـ)، ط٩، مؤسسة النشر الاسلامي، قم ١٤٢٩هـ.

١٤ـ شذرات الذهب. لإبن العماد الحنبلي (١٠٨٩هـ)، ذخائر التراث العربي، دار احياء التراث العربي، بيروت(د.ت).

١٥ـ طبقات الحفاظ. للحافظ جلال الدين السيوطي (ت ٩١١هـ)، تحقيق علي محمد عمر، ط٢، مكتبة وهبة، القاهرة ١٩٩٤م.

١٦ـ الطبقات الكبرى. لابن سعد، تقديم الدكتور احسان عباس، دار صادر، بيروت (د.ت).

١٧ـ عيون الأنباء في طبقات الاطباء. لإبن أبي اصيبعة (ت ٦٦٨هـ)، ضبط وتصحيح محمد باسل عيون السود، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٩٨م.

١٨ـ لسان الميزان. للحافظ احمد بن علي الشهير بابن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ)، حقق باشراف محمد عبد الرحمن المرعشلي، ط٢، دار احياء التراث العربي، بيروت ٢٠٠١م.

١٩ـ معجم البلدان. للشيخ ياقوت الحموي (ت ٦٢٦هـ)، تقديم محمد المرعشلي، ط١، دار احياء التراث العربي، بيروت، ٢٠٠٨م.

٢٠ـ نهاية السول في رواة الستة الأصول. للحافظ سبط بن العجمي (ت ٨٤١هـ)، تحقيق عبد المنعم ابراهيم، ط١، دار الفكر، بيروت ٢٠٠٣م.

٢١ـ الوافي بالوفيات. صلاح الدين الصفدي (ت ٧٦٤هـ)، تحقيق احمد الارناؤوط وتركي مصطفى، ط١، دار احياء التراث العربي، بيروت، ٢٠٠٠م.

٢٢ـ وفيات الاعيان. لابن خلكان (ت ٦٨١هـ)، تحقيق الدكتور احسان عباس، ط٤، دار صادر، بيروت، ٢٠٠٥م.



صحافة الخليلي النجفيّة

ودعوتها الى التجديد

أ.د. عناد اسماعيل الكبيسي

شغل الخليلي الصحافة النجفية مدة غير قصيرة امتدّت اكثر من ربع قرن، فقــد أصدر الفجر الصادق في ٣/٧/١٩٣٠، وهي الصحيفة الاولى، إلا أنها لم تعش اكثر من ســنة واحــدة، كانت تصدر في الاسبوع مرتين، لكنّها اختفت عن الانظار لتصدر بعدها صحــيفة الراعي في ١٣/ ١/ ١٩٣٤ أسبوعية، صدر منها ثلاثون عددا ثم غابت عن الصدور، لتحلَّ الهاتف محــلها وتعيش مدة طويلة جدا إذا ما قورنت بالصحافة العراقية التي ما تكاد تصدر ا لا لتختفي، صدر العدد الاول منها فــي ٢١/ ٢/ ١٩٣٦، واســتمرت تصدر حــتى عام ١٩٥٢، وهذا واضح من خلال العدد الأخير الذي وجدناه في المكتبة وهو ١٢٧٣ في ١٧/ ١٠ / ١٩٥٢، وأحسب انّها استمرت حتى سنة ١٩٥٤ واغلقت على أثر ظهور القانون الذي يميز بين الصحافة السياسية والادبــية والذي أوقع الأدباء والصحفيين في فوضى حينما عجزوا أن يجدوا حدودا فاصلة بين ما هو أدب وما هو

سياسة، فاضطر معها الرجل أن يحـول الهاتف الى صحيفة سياسية حتى لا يقع تحت طائلة القـانونين وأن ينقل صحيفته من النجف الأشرف الى بغداد، مع ان الخليلي أديب قبـل أن يكون صحـفياً وانه اتخذ الصحافة وسيلة لخدمة آرائه في الأدب وفي الحرية، وهذا ما ذكره في الفجر الصادق: يقـــول علماء النفس، قد يحدث للانسان حادث يغير مجرى حـياته ويوجهه وجهة أخرى لا يختارها ولا يد لـه فيهـا، وهذا ماحـدث معي فعلا، وجعلني أترك مهنة التعليم بـعد أن زاولتها عشـر سـنوات لادخل في ميدان الصحافة، وفي هذا الوقت الذي كثر فيه الضغط على الصحف، وكسر فيه سوق الأدب فالذي حدى بي الى اصدار الفجر الصادق قـوّة خفيّة فعالة لا دخل لأي شـيء فيها غير المشـيئة"[1]. وهذه النقـمة من الشكوى راحت تلاحقـه حـتى آخر عدد من اعداد الهاتف، انه ينظر الى الصحافة باعتبارها أدبا قبـل كل شيء، وما سوى الأدب لم يكن غير الخبـر وما حول الخبر من حوادث وتعاملات تلجأ اليها الصحافة اليومية التي تلاحـق اخبـار الناس وقـضاياهم ومعاملاتهم في السياسة والاقتصاد والرياضة، هذه الاخبـار وتلك الحـوادث عوارض يومية تموت في وقتها، ربما تكون فعّالة وحـادّة الاّ أنها تختفي في بضعة ايام لتندثر، ولا يبقـى الا الأدب بـكل فنونه حاضرا لا يعترف بالزمان ولا بالمكان، الصحافة من هذا الطراز تعتمد على قرائها الذين يمتلكون قـدرا من الثقافة وهؤلاء من القلة بـمكان لان التعليم في بـداياته، والقـرّاء يميلون بـصورة عامة الى ما يمسّهم ويثيرهم وما يوفّر لهم لقـمة العيش وهكذا تختلط الأمور لتكون الصحافة حاضرة لأن تلبّي كل هذه المظاهر والتوقّعات، وهكذا اختلطت الأمـور على الشيخ الخليلي بين أن يبقى أديبا، او أن يتحول الى سياسي والى أديب بـعد ذلك يقـول "سـألني صديق صحفي. لو أتيح لك أن لا تكون صحفيا فماذا كنت تكون؟ قـلت سـأكون صحـفياً، صحـيح أن الصحافة في هذه البلاد مهنة بائرة كاسدة، احترفها غير اهلها وانزلوها من عرشها الرفيع حـتى ذلّت وهانت، ولكن ما حال المغرم بها والعاشق لها، وما حال الذي يستسهل كل شيء في سبيل الظفر بـها، إنه عشق أكثر منه شيئا آخر"[2]، وأرى ان القارئ يستطيع ان يستقـرئ من خلال هذه الشـذرات أن الرجل أديب أصابـته حـرفة الأدب، وانه وجد في الصحافة ما يحقـق له هذا الطموح وانه وجد فيها أي الصحـافة، جانبـا من جوانب الأدب وان في تحريرها ما يحقق له هذه الرغبـة التي لا تخلو من اعتمادها على الأدب الذي يعتمد بدوره على حـيّز من الموهبة تمدّه بالطاقـة والقابـلية. وعلى هذا الاساس رأينا أن أكثر الصحفيين القدامى لا يملكون الشهادات الجامعية في الصحافة وفي الآداب، وانما كان جلهم من خريجي المدارس الدينية او الثقافات الخاصة ثم نمّيت هذه البـذرة لتسـتوعب العمل



الصحفي، وهؤلاء هم اصحـــاب الصحـــافة النجفيّة التي كانت تصدر قبل نهاية النصف الاول من القرن العشرين، وهكذا هم أكثر صحفيي العاصمة بـــغداد، وأن اقسام الصحافة والاعلام لا يمكن لها أن تخرّج هؤلاء الموهوبين لان الأخيرة صنعة لا يمكن لها أن تكون خاضعة للعرض والطلب وانما هي موهبـــة ذاتية والا لكان كل المتعلمين أدباء.

لقد ظهرت صحـــف الخليلي ومثلها كل صحـــف النجف في بداية الانفتاح على الحـــياة الجديدة، ولم تكن الاجواء في مدينة مثل النجف الأشرف مفروشة بالورد، وانما كانت المدينة مليئة بالاشواك التي تحدّ من الخطى وترى ان الحفاظ على التراث وتقديســـه إنما يتلاءم مع المرقد المقـــدس للامام علي كرم الله وجهه، وان كل نأمة عن الحداثة انما هي مروق من الدين وتعريض بـــــه يفضيان الى الكفر والعصيان، وإن الصحافة بحد ذاتها انما ينظر اليها بعدّها بدعة وكل بـــــدعة ضلالة لا ينبـــــغي الركون اليها، والشهرســـتاني صاحـــب أول مجلة في العراق وفي النجف بالذات مثال دال على النظرة الى الصحـــافة، فقد ذكر الاستاذ مير بصري في كتابه أعلام العراق: "كان الشهرستاني أول من غامر وخاطر وضحـــى بمستقبله الروحاني، الذي لو حافظ عليه لكان اليوم أحد المراجع الكبـــرى إن لم يكن المرجع الذي ينفرد بالمرجعية"[٣]، ويذكر الشهرستاني نفسه في مجلة العلم التي أصدرها "ان من مضار المجلة لشـــخص منشئها سقوطه في انظار العوام واكثر المثقـــفين قلة من رجال الدين سيما المستبدين"[٤].

والعراق كان حديث العهد بالصحافة أيام الحـــكم العثماني وما بعده، وانما كانت الصحافة العربـــية تشكل مورداً مهماً في اخبارها وحوادثها وآدابـــها للصحافة العراقية عامة ولصحـــافة النجف خاصة ولا مجال للمقارنة بين الصحافتين، يقول كاتب من كتاب الراعي وهو محـــمد صادق الصدر "اذا أردنا ان نلقي نظرة على صحف العراق وصحف الاقطار العربية مثل مصر وســـوريا ولبـــنان وفلســـطين، لوجدنا الفرق واسعاً، في مصر صحف راقـــية ذات مادّة خصبـــة فيها العلم الغزير والأدب الجم المثمر والافكار الناضجة وكل ما يحتاج اليه المطالع، وكل ما يتطلبـــه العصر الحـــديث من أدب عال متين، فاصبحت تسير مع الصحـــافة الأجنبـــية"[٥] وهذا طبيعي لان الاقطار العربـــية انفتحـــت على العالم الخارجي قبل العراق بوقت غير قليل ومن حـــملة نابليون وما بـــعدها ســـنة ١٧٩٨م في حـــين كان العراق يرزح تحت حكم قاس هو الحـــكم العثماني الى الحـــرب العالمية الاولى، ليعقبـــه الاحـــتلال الانكليزي، وكان العراق في هذه الفترة يعتمد على الصحـــافة العربـــية التي تصدر في الاســـتانة مثل صحـــيفة الجوائب التي وجدناها تصل الى الموصل وبـــغداد والبـــصرة منذ ســـنة ١٨٦٠ وهو تاريخ



صدورها، وكانت الموصل أول ولاية عراقــية تصل اليها الجوائب ولها وكيل يشــرف على توزيعها ثم ولاية بغداد ووكيلها المدعو (فتح الله عبد واولاده)، حتى أن صاحبها الشدياق كان على صلة بــكثير من اعلام العراق، منهم فتح الله عبود ووكيلها في بغداد وعبد الباقي أفندي العمري والشــاعر عبــد الغفار الأخرس وبعض من اسرة الالوسي بمن فيهم أبــي الثناء الالوســي صاحــب غرائب الاغتراب، وكانوا جميعاً يجدون في صاحبها صديقاً مخلصاً لهم وكثيراً ما نشروا أدبهم وقرائح شــعرهم في هذه الجريدة، كما كان العراقيون يرسلون آثارهم الى هذه الجريدة لنشرها[٦].

والصحيفة الثانية التي كانت تصل الى العراق هي مجلة الجنان اصدرها المرحوم بــطرس البســتاني صاحب قاموس محيط المحيط ســنة ١٨٧٠، وتعد هذه الصحــيفة ســجلاً رائعاً للنهضة الحــديثة، والمؤرخ الصحــفي ينظر اليها على أنها أول مجلة ظهرت في الشرق العربي لتكون سجلاً حافلاً لكل ما هو طريف وجديد، كما كانت ميداناً فسيحاً تتبــارى فيه أقلام الكتاب في العلم والأدب والسياسة"[٧].

لقــــد وجدت هذه المجلة صدى في العراق، وهذا واضح من كثرة المراســلات التي نجدها منبــثّة في ثنايا أعدادها ومن خلال مشتركيها وقرائها، وذكرت المجلة "أنها تنشر ما يردها من العراق لكي يحــق عند العام والخاص أن العلائق الادبــية جارية بــين بغداد وبيروت كما كانت قــديماً"[٨] وقــد نشــرت الجنان لكثير من العراقيين وأدباء البــلاد العربــية ومنهم ادباء مصر والعراق وسوريا، وكانت عاملاً رائداً في نهضة العراق الادبــية واطلاعه على ما ينشر فيها للادباء العرب.

مازلنا في تبيان أثر الصحافة العربية في الصحافة العراقــية، وصحــافة النجف جزء من صحــــافة العراق. أما اتصال العراق بالصحــــافة المصرية فجاء متأخرا بعض الوقــت رغم اطلاعه على آثار ادبــــاء مصر من خلال الجوائب التي كانت تفرد صفحة كاملة للأدب في مصر، واعتقد ان الصحافة المصرية وصلت الى العراق في الربــع الاخير من القــرن التاســع عشــــر، وهذا واضح من خلال المراسلات التي كانت تجري بــين هذه الصحــافة وقــــرائها في العراق، وهذا ما رأيناه في مجلة المقتطف لتكون الصحــافة المصرية بــعد ذلك أهم مصدر من مصادر الثقافة الحــديثة، اذ وجدنا على صفحات المقتطف كثيرا من الأســئلة التي وجهها قراؤها من العراق مع الاجوبة "بغداد داوود أفندي فتّو، ما هو المركّب الذي يستعمله الافرنج عند كي قمصان الكتان حتى يظهر لها لمعان كثير ...؛"[٩].

ولكي نكون أكثر دقة نعرج على الصحافة النجفية الرائدة ممثلة في مجلة العلم النجفية التي صــدرت في ســــنة ١٩١١، وما كان لها من أثر يذكر في الصحافة النجفية. تلك التي أصدرها الشهرســتاني



وصارت تصل عن طريق المبادلة الى دول متعددة فتحت عنوان مبادلات الصحف مع مجلة العلم جاء: "ذكر الصحف المشهورة المهمة من الاقطار المتمدنة التي وصلت إلينا وهي من الاستانة: الحضارة والعدالة وشمس، من بيروت: الاتحاد العثماني اليومي والرأي العام والاقبال والبشير والحقيقة، ومن دمشق: المقتبس والعصر الجديد والحقائق ومن العراق: جميع صحفه، ومن قاهرة مصر: المؤيد والمنار والشمس، ومن ايران اكثر جرائدها، ومن الهند: الاخبار اليومية والحبل المتين، ومن امريكا: الزمان، ومن اليابان: الاتحاد الاسلامي، ومن فرنسا نهضة العرب، ومن ايطاليا، السياسة المصورة، ومن سنغافورة: الوطن والاصلاح، ومن تونس:مرشد الأمّة، ومن الجزائر: كوكب افريقيا" [١٠] مع ان مجلة العلم وجدت في محيط راكد بدأ يتململ لينفض عنه غبار العصور، فكانت رائدة في الانفتاح على الحياة الجديدة، وقد رافق وجودها ظهور صحيفة جديدة هي مجلة لغة العرب للاب الكرملي فكانت مثال الصحافة التي استوعبت دورها وتعدت حدود العراق لتجد لها آفاقا أرحب خارج العراق.

إن من يدرس بوادر النهضة في العراق لا يستطيع أن يستغني عن الصحافة الحديثة التي تلاحق تطوّر الاحداث السياسية والاجتماعية والعلمية والأدبية، في وقت لم يكن قد أخذ الكتاب دوره كمصدر من مصادر المعرفة، ولم تكن كتب التراث قد ظهرت للوجود الا بعد أن نهض المستشرقون لتحقيقها ونشرها، كانت الصحافة على صلة بهذا كله وهي تتابع تغيّر الاحداث والافكار، ليس هذا فحسب اذ قلما نجد مفكرا أو أديبا وشاعرا الا وله في الصحافة انتاج يذكر، يذكر الاستاذ بيرروس عن بداية النهضة في العراق وتأخرها عن بعض الاقطار العربية "إنّ كان لهذه النهضة بعض التخلف عن مصر وسوريا، فمردّ ذلك الى ظروف جغرافية فرضت على العراق، إنّ هذا البلد ولد بعد الحرب العالمية الاولى" [١١].

وصحف الخليلي إنما يأتي دورها الثقافي والادبي خلال الحربين العالميتين الاولى والثانية، صحافة فيها الكثير من حريّة التعبير والكثير من التنوع وظهر أدباء لا يعدون قد يأتي ذكرهم ونحن نسير في هذا الاتجاه، كما ظهرت الاحزاب السياسية التي تصدّر هذه الصحف والمجلات وفيها من فنون المعرفة ما يحبّبها الى القراء، ففي صحيفة الراعي مثلا نعثر على بداية رائعة تصف فيها تململ الأحوال العامة وتنوع الاتجاهات الثقافية والفكرية واختلاط القديم بالجديد مع سجالات متنوعة فيها الحدّة وفيها الحماسة التي تثير الاجواء الراكدة، تنقل شيئا من



هذه المقدمة التي رأيناها في صحيفة الراعي قال الخليلي يصف الاوضاع الثقافية العامة في مدينة النجف الأشرف" قبل خمس عشرة سنة كنتَ اذا يممتَ جانب القبلة من الصحن الشريف في النجف وجدت طائفة من الشيوخ وطلاب العلم قد اختارت كل طبقة منهم وكل حزب من احزابهم مجلسا يجمعهم فيه تقارب الاراء والأفكار أو مبادلة النفع واتحاد الذوق، فتلك حلقة تتحدث في الادب والشعر فتستحسن قصيدة وتستهجن أخرى، وتلك جماعة تقلّب اراءها في المجتمع فترتاي وتقترح وتناقش، ثم تؤيد رأيا وتستخف برأي آخر فترتفع من كل تلك الملفّات والحركات أصوات لا هي بالضوضاء المزعجة، ولا هي متّسقة النبرات، وانك تسمع من تلك الحلقات مايلائم ذوقك ويتحد مع شعورك من ردّ ونقد ولغة وملاحظة ليكون الحديث طويلاً)) هذه هي بداية الحركة الثقافية التي تهيأت لهؤلاء المجتمعين بفعل وجودهم في هذا الصحن الشريف وهم يحسون الامان والحرية، فيعطي كل واحد منهم مقدار ما يملك، ومن مجموعة هذه الاراء تتكون صورة فاعلة تدفع الى طلب المزيد، فلا بد أن يكون بين هؤلاء من هو صحفي ينقل ما دار في هذه الحلقات التي يناقشون فيها الاراء الحديثة التي تحملها تلك الصحف أو الكتب التي قرأها بعض هؤلاء المجتمعين لتحصل من هذا كله عموم الفائدة التي تخص غيره، ويستمر الخليلي وهو يذكر ان هؤلاء المجتمعين كانوا من الشباب الذين سئموا حديث الكوفيين والبصريين وملوا سماع اختلاف بني تميم في الصرف والنحو، ومالوا الى التطور والتكيف بصيغة جديدة في الحديث والرأي والعمل "فلم يكن يدور حديثهم ساعة الفراغ وساعة الانس الاعلى الجرائد والاخبار والمجلات والمقالات، فكانت أنفسهم تتوق الى الكتابة وكل واحد منهم يتوق لان يكون كاتبا او شاعراً ومحدثاً، هذا الشعور كان مما يحبب لهم مراسلة الصحف ومكاتبتها بقصد التدريب والتعلّم "ليس هذا فحسب وانما كان كل واحد منهم يتطلع الى تأسيس جريدة تنشر ما يدور حول هذه السجالات، لان التنافس يحرك جهود الآخرين لتكون هذه الجريدة نواة تجمعهم واستقطابهم، هكذا اقترح بعض الحاضرين "وصادف هذا الاقتراح موقعاً حسنا من نفوسهم، فازمعوا النية على اصدار الجريدة"[١٢] فكانت الراعي ثمرة كل هذا النقاش، هذه الفاتحة على قصرها انما تعبر عن ظهور جيل جديد ينظر الى التغيير والتطلع الى الحداثة بعد الركود الهائل الذي طال الوطن العربي أكثر من أربعة قرون،لابأس في أن نذكر الفهرست الذي جاء في صحيفة الراعي لنرى مدى اهتمامها بالأدب كما جاء ذلك في عددها الاول، (الافتتاحية



أعلاه ـــ حقل الشعر قصيدة للشاعر الحديث محمد رضا الشبيبي ـــ شعراء الحكمة ـــ خيال الظل، من هو؟ ـــ ادباؤنا في المهجر لاسكندر حريق ـــ حقـل اعترافات موضوع سردي ـــ العالم في اسبـوع ـــ اخبار مختلفة في عمودين ـــ قصة العدد ـــ ملتقـى عاشقين ـــ تعريب الراعي)

ويلاحظ على اعدادها الأولى كثرة ما يترجم من اللغة الفارسـية كما في العدد الثالث، ومنها حقـل اعترافات الذي وجدناه في العدد الرابـــــع ومن الموضوعات التي اهتمت بــــها هذه الصحــــيفة بالاضافة الى ما ذكرنا: ضعف الملكة الانشائية عند ناشئتنا للسيد عبد الرضا البو خبـيط يتناول ضعف الاسلوب الكتابي ويضع المقترحات التي يرتفع بها الاديب والطالب في تقوية كتابته او اسلوبه، ومقال بعنوان أدبنا الحـدث وكيفية العناية بـه للشـيخ الشبيبي، يتحدث عن الموضوعات التي تصلح لأن تكون موضوعا للادب وهو رأي خاص بالكاتب لانه ينصح الأديب لأن يقــرأ الموضوعات التي تنمّي ثقافته يقول "لقد وجدنا في أدبنا الحـديث أبوابـا ومواضيع توفر عليها كتاب عصر الانتبـاه بــعد اتصالهم بالغربيين وتذوق آدابـهم واطلاعهم على ثقافة القوم وحضارتهم..."[١٣]، وتنقل الصحيفة ما كتبه طه حسين عن شعر ايليا أبـي ماضي في العدد السابع، واحسب ان هذا المقال مأخوذ من الصحف المصرية ويتناول الكاتب المعركة التي أثارها شعر أبـي ماضي عند النقــاء العرب في الوطن الام، وكاتب المقال هو السيد عبد الغني الدلّي في العدد السابع من صحيفة الراعي.

لقد وقفت المجلة عند الحقل الادبي طويلا وفتحت صدرها لكل ما يدور من خلاف بــين المجددين والمقلدين من خلال مقالات مهمة وقـت صدورها نذكر منها، موضوعات يــعينها من امثال (تفســخ اخلاقنا الادبية) وصاحب المقال حمد الدجيلي الذي يستنكر التجديد والمدنية الغربية، ويراها قد جرفت اخلاقنا وزعزعت آدابنا التي كنا نفتخر بــها ونعتز بها...، كما انها جرفت كهولنا نحو الكذب وصارت الانانية شيئا مقصودا في كل حركة وعمل، لقد غلب اللهو على شبابنا، وفي سيآت اعمالهم مثابـرين، وبين نوادي القـمار والسـكر جاثمين، ومثل هذه الاراء كانت تجد لها صدى عند كثير من المحافظين الذين لم يطلعوا على كل ما هو حــديث[١٤]، ومع احتدام هذه الحركات المتناقضة فقد كانت الصحيفة تحث وتشجع الادباء على الكتابــة لشبــاب جيلهم وكثيراً ما كانت تنبههم الى جمود الحركة الادبــية بغية الحث والتشجيع[١٥].

اما الفجر الصادق فقد صدر منها ثلاثون عدداً ثم توقــفت عن الصدور، ولو أننا تمعنا في اعدادها لوجدنا أن اهتمامها انصبّ على الفن القـصصي،

بعضها من تأليف صاحبها وبعضها من تأليف قرّاء الصحيفة، والخليلي من ناحـيته كان يشـجع على كتابة القصّة باعتبارها فنّاً أدبـيا طريفا في العراق حتى ان محمود احمد السيد، على ما ذكر من هم على صلة بهذا الفن، إنه ابن المصريين في هذا الفن، هذا ما كان يكرره الخليلي في مناسبـات مختلفة وهو يسرد تطور الفن القصصي في العراق.

لقد كان الخليلي على صلة بهذا الفن في صحـفه وفي غير صحفه، وكثيراً ما كان يُصدر أعدادا خاصة لا تتناول الا الفن القـصصي كما رأينا في العددين السادس والعدد الخامس والعشـرين، وكذلك العدد الذي يليه، فضلا عن حقـول أخرى لها صلة بـالفن السردي، كحقل الاعترافات، وهو حقل مهم لانه يشد القارئ إليه ويعطيه تصورا بـتنوع الفن السـردي وبـخاصة اذا كانت هذه الاعترافات لادبـاء آخرين ليسوا ممن اعتاد القرّاء عليهم وان الموضوع الذي تتناوله هذه الاعترافات مما يشكل ظاهرة غريبة كأن تتناول سـلوك إمرأة منحـرفة. وهناك لون من الاعترافات تحـت عناوين تختلف عما هو مالوف، كالذي جاء تحت عنوان (من دفتر القلب) لأديب من أدباء هذه الصحيفة وهو الاديب سمعان، وكذلك حقل آخر قريب مما ذكرنا وهو حقـل (مذكرات اسـير) يتناول حـياة صاحـب هذه المذكّرات، هذه جميعاً مغرقة بالاتجاه الواقعي للأدب ومغرقة في الاحـداث المثيرة والمتلاحقة التي يجد فيها القـارئ جوانب تخصه، ونوادر يمكنها أن تشير الى بداية التحـرر من القيود التي أثقلت الشعر العربـي في عصوره المختلفة، ومنها قـيود القـافية والوزن وظهور إشكالات جديدة في الشـعر العربـي كالربـاعيات والمخمسات فضلا عن ظهور ما سـمي بالشـعر المنثور الذي تعاطاه الأديب المهجري المرحـوم أمين الريحاني عند زيارته للعراق في الايام الاولى لتشكيل الحكومة العراقية وظهور الحكم الاهلي.

لقد أحدث هذا اللون من الأدب حـركة سـجالية رائعة بـين مؤيديه من المجددين ومخالفيه من اصحاب النظرة التقليدية، ودخلت المسألة في إطار من يحب التراث لانه تراث ويحب الحداثة والتجديد لانها حداثة وتجديد، ولك أن تقرأ العدد الرابع عشر لتجد مقالة رائعة لما لها من علاقة في تاريخ الادب الحديث للسيد حميد الدجيلي تحت عنوان (الشـعر المنثور) جاء فيها: "الشعر المنثور والشعر الحـر كما يسمّيه الريحاني هو نوع من الشعر انتشـر في السنين الأخيرة عند أدباء الغرب، وبـثوا الدعايات لنشر محاسـنه، وهو لا يتجاوز عن كونه طريقـة خاصة من النثر ضمن مقاطع معلومة ونسـق من التعبير عن المقاصد النفسيّة يسير فيه الشاعر على طريقة تتقارب في المقاطع والفقـرات والوقـفات والتفاعيل، لا يتقيد بوزن من الاوزان ولا ببحر من



البحــور، ولربــما يأتي في أبحــر متعددة وأوزان مختلفة ولربما يقارب الشــعر المطلق الذي نظم فيه المازني وغيره، فهو يرزح بين النثر العادي والشعر المقفى ويكتب أغلبه بطرق خاصة، تقــارب بــعض انواع الشعر الجديد المقفى في الكتابة، وربما تكتب كل فقرتين على حدة... ويكاد أن يشابه ما يســمى بالبند عند بعض ادباء العراق..."[16] والمقالة ليست قصيرة وفيها خلط يمكن الرد عليه مع ان هذا اللون من الشــــعر فتح الافاق في ولوج عوالم أخرى بانسيابته وباخيلته وانه كان ارهاصا للشعر الحــر الذي ظهر على يد السياب والبياتي ونازك الملائكة وشعراء آخرين تعاقبوا بــعد هؤلاء الرواد وأغنوا الساحة الأدبية في العراق وفي غير العراق.

ان هذه المقالة فيها الكثير من الفوضى فهو يعبر كخصم لا كناقد ويستنكر ولا يبحث عن الاسباب التي أشاعت هذا الفن والذي كان منه الشــعر المرســل وشعر المربعات والمخمسات، هذه كلها ظهرت في ظل حــرية ظفر فيها الأدب العربــي طفرة عالمية وصار مثالاً يحتذى لكثير من الشــعراء المحــليين والعالميين، ومع هذا فان الظروف كانت بحــاجة ماسة الى مثل هذه الاراء لانها تصبــح مجالا رائعاً لسجال كثير بين مؤيد ومعارض، لقد احــدثت ثورة عارمة وبخاصة بين المحافظين الذين يفسرون هذا الفن على انه بــادرة عنيفة لتدمير التراث العربــي وانه مستورد من الغرب، وكثير من القــراء عدوّه نثراً خالصا.

على ان الصحيفة التي تستحق أن يقف عندها الباحث، صحيفة الهاتف التي عمرت سنوات طويلة واكبت حياة التطور والتجديد في العراق، في الفكر وفي الثقافة والسياسة، لا يستطيع ان يستغني عنها الباحث او المثقف ولا مؤرخ الادب العربي الحديث لطول المدة التي عاشت فيها هذه الصحــيفة وهي أكثر من عشرين عاما في عصر التفاعل والحــركة والسجال وعصر الاحزاب السياســية والاجتماعية وعصر المقالات الصحفية والادبية، تحتفظ المكتبة العربية باعداد أربــع عشــرة ســنة، أما الاعداد الأخرى فقد اخبــرني المرحــوم الخليلي أنه أفلس واضطر الى بيعها لمكتبة جامعة شيكاغو الامريكية التي اوفدت مندوبــــها الى العراق لشــــراء هذه الاعداد.

لم نجد العدد الاول وانما إبتدأنا بــالعدد التاســع عشر من سنتها الاولى وبــتاريخ ٢١/ ٢/ ١٩٣٦ وهي "جريدة اجتماعية دينية اسبــوعية تصدر في كل جمعة، رئيس تحــريرها ومديرها المســؤول: جعفر الخليلي ــ النجف الاشــرف.، واعتقــــد أن القارئ وعى تفرّعات اختصاص الصحــيفة، فهي دينية بغية أن يرضى عنها رجال الدين واكثر القراء منهم وهي اجتماعية لاغراء المجتمع في قراءة ما

يكتب فيها من مقالات تمسه، والحقيقة أنها لم تكن كذلك دائما، وانما هي أدبية قبل كل شيء وان الذين يغذون هذه الصحيفة هم من الادباء، شعراء وكتاب وقصاصون، ورئيس تحريرها أديب عُرف بالقصة وعرف بالرواية، كما انه شاعر يكتب بين حين وآخر قصيدة يملأ بها الفراغات التي تظهر الجريدة بالمظهر اللائق بصحيفة حديثة.

إن دراسة هذه الصحيفة ضرورة لازمة لمن يريد أن يدرس القصة وتطورها في العراق الحديث، ذلك أن القارئ المتمعن والباحث الذي يريد أن يلاحق كل ما يمت الى الفن القصصي بصلة بحاجة اليها، ولأن هذه الصحيفة فتحت صدرها لكتاب القصة وعشاقها،كما أن فيها البدايات الاولى وتلك التي بعدها لنمو الفن القصصي، ولهذا توزع انتاجها بين الارتفاع والهبوط وما بينهما، كان صاحبها ينشر ما يرد إليه وغرضه تشجيع الفن السردي ونشره بين القرّاء كظاهرة حديثة طارئة على العراق والوطن العربي الذي سبقنا في الاهتمام بفن الرواية، ومن هنا جاء دورها لحفظ الانتاج باشكاله المختلفة والتعريف بالادباء الذين تعاطوا هذا الفن طوال ما يقرب من ربع قرن باتجاهاته المختلفة والموضوعات التي كانت تدور حول هذا الفن الجديد. إن أهم ظاهرة يراها المتتبع وهو يقرأ هذه الصحيفة غلبة الاتجاه الواقعي على أكثر انتاجها من الفن الروائي، يليه الاتجاه الرومانسي كظاهرة من ظواهر الحرية التي أتاحتها ظروف العراق العامة وظهور صوت المرأة والخليلي نفسه هو واحد من هؤلاء الذين يلفون ويدورون حول الاصلاح، وعنده أن كل شيء يمكن أن يكون موضوعاً لقصة اذا استعمل فيها الاسلوب، سئل الخليلي ذات مرّة عن الطريقة التي يختار بها موضوعاته أو قصصه فاجاب: "إن الفكرة والموضوع والقاعدة إنما تمليها على الكاتب مشاهداته اليومية وما يتصل عن طريق الاحساس النظري أو العلمي، فالجالس في المقهى يستعرض الداخل والخارج من هو صاحب الهندام ومن هو الذي يخالفه، ومن المتفرنج البطر ومن هو الواجم الساهم الجالس في زاوية المقهى، ثم كيف يذهب النادل وكيف يلبّي الطلبات ... انك تستطيع ان تجلس قرب الجسر تستعرض المارين، من هو الذي يثير الاستفهام، ومن الذي على ضدّه، أما كيف تكون هذه المواضيع ذات قيمة، فذلك منوط بالموهبة الطبيعية"[١٧].

ليس للصحيفة كتاب مختصون بها، وانما لهم فيض من الصحفيين في مجالات مختلفة فيهم



المعروف البارز وفيهم من لا يتكرر اسمه، ولا بأس من الاشارة الى اسماء بعضهم ممن يكتب فيها على غير نظام وانما حينما يتهيأ له وقت لكتابة مقـالة أو نظم قصيدة، من هؤلاء الشاعر ابراهيم الوائلي يكتب وينظم، عبد المحسن القصاب والشـاعر المعروف محمد مهدي الجواهري[18]، ومحـمد شـرارة وهو قـصاص وله انتاج متنوع ومتعدد، أمين الهلالي باحث، نديم الاطرقجي قاص، خلف شوقي الداوودي شاعر وكاتب، صدر الدين شرف الدين، باحث متنوع كما كان يكتب فيها بعض الادبـاء العرب ومنهم من يخص هذه الصحيفة او تلك، ومنهم من يسـطو على الصحف العربية فيأخذ منها ما يعتقـد انه صالح لأن يطلع عليه العراقـيون فيأخذ من غير اسـتئذان من هؤلاء طه حسين ـــ المازني ـــ العقاد ـــ عبد القـادر القط، مصطفى صادق الرافعي وغيرهم الكثير يليهم بعض ادباء لبـنان وسـوريا، يصعب التعرف بـهم جميعاً. كما يصعب علينا أن نقـف عند جميع الموضوعات التي كانت الصحيفة تعالجها وانما نقف عند عناوينها التي تدل على الظواهر التـي كانـت تعالجها الصحـيفة مما يماشـي العصر والظروف، وبعضها في مجالات المعرفة العامة من ذلك (ضحيّة التقاليد عدد ٣٠، اللهم احرقهم بنارك عدد ٣٨ مقال نزالي، الصحـافة والرأي العام عدد ١١٦، ما تنتجه المطابع عدد ١٤٨ التعريف بالكتب الصادرة حديثا، شبابنا والسياسـة عدد ١٥٧، أدب المناسبـات، استفتاء أدبي، مجموعة أسئلة توجهها الصحـيفة لاصحاب الرأي اخذت اعدادا غير قليلة ومتصلة في العراق وخارج العراق عدد ١٦٧ وما بعده، أدباؤنا في سطور للتعريف بهم وبانتاجهم، بـين القـديم والجديد عدد ٤٧٩ وقـد شـغل هذا الموضوع مساحات واسعة في الجريدة، هل يتماشى الادب مع السياسة عدد ٥٤٣ وهذا بدوره شـغل الصحـافة طويلا، علي محمود طه بين الشـعراء المعاصرين عدد ٦١١، الوزير الاديب طه حسين، الراديو ولغة الجرائد عدد ٧٣٤، مهمة الكاتب في المجتمـع طه حسين عدد ١٢٦١، أردنا بهذه الالمامة السـريعة أن نبيّن الدور المهم الذي قامت بـه الصحـافة في نشر الفكر والوعي والثقافة بـين أبـناء الشـعب الواحد، ومن المؤسف ان هذه الصحيفة انتقلت من النجف الاشرف الى بغداد وحـوّلها صاحبـها الى جريدة سياسـية حـتى يتخلص من الرقـيب ومن الضغط الذي تتعرض له الصحـف، الرقـيب الذي يفسّر الادب بالسياسة والسياسة بـالادب، كان هذا في وقت احتدام الاحزاب السياسية مع الحـكومات التي تميل الى الغرب الاستعماري.



المصادر والمراجع

١) الفجر الصادق عدد ١سنة ١٩٣٠.

٢) الهاتف عدد ٤٩٦ سنة ١٩٤٨.

٣) مير بصري ـ أعلام العراق ص ١٥٩.

٤) مجلة العلم عدد ١ سنة ١٩١١.

٥) الراعي عدد ١٠ سنة ١٩٣٤.

٦) انظر الاعداد ٢٠٩ سنة ١٨٦٥ والعدد ٢٠٣ سنة ١٩٦٥ وعدد ٢٠٩ سنة ٨٦٥ من الجوائب.

٧) ادب المقالة عبد اللطيف حمزة ج١ ص ٢٠٧.

٨) مجلة الجنان عدد ١٤ سنة ١٩٧٠.

٩) مجلة المقتطف ـ القاهرة عدد ٧ سنة ١٨٩١.

١٠) مجلة العلم عدد ١ سنة ١٩١١.

١١) البلاد عدد ٥٢٢٢ سنة ١٩٥٨.

١٢) الراعي عدد ١ سنة ١٩٣٤.

١٣) انظر العددين الخامس والسادس من الراعي سنة ١٩٣٤.

١٤) انظر العدد ١١ سنة ١٩٣٤.

١٥) انظر العدد ١٣ سنة ١٩٣٤.

١٦) الفجر الصادق عدد ١٤ ١٩٣٠.

١٧) الهاتف عدد ٩٧٧ سنة ١٩٥١.

١٨) الهاتف عدد ٢٤ سنة ١٩٣٦.



٢٠١٣
بغداد
عاصمة الثقافة العربية

الاسلوب في نظرية النظم

أ د. فائز طــه عمر

كلية الاداب – جامعة تكريت

المورد
العدد
الثاني
لسنة
٢٠١٣

صاغ عبد القاهر الجرجاني (٤٧١ أو ٤٧٤ هــ) تعريفا دقيقا للأسلوب ، اتسم بالنضج و العمق ، على قــصره و إيجازه ، واكتســب هذا التعريف أهمّيته أو مكانته من تعبــيره عن أهم ما عبّرت عنه نظرية النظم التي جاء الأسلوب و مفهومه معبّرا عن بعدها الابداعي الفردي المرتبط بالمتكلم ، فقــد قال عبد القاهر معرّفا الأسلوب إنه هو : (الضرب من النظم ، و الطريقــة فيه.)[١] ، فيُفهم من هذا أن الأسلوب واحد من أضرب النظم الذي لا يتجلّى في ضرب واحد أو في طريقة واحــدة بــل يبــدو أنه أضرب أو لعله ضروب ، أو طرق أو طرائق ، كان الأسلوب أحدها أو إحداها عند الاســتعمال ،ذلك أن الأسلوب نظم خاص بحسب ضربه ، أو هو طريقة في بناء النظم ، ولا يعني هذا أن عدّ الأسلوب ضربا أو طريقة في النظم ، الغاء فكرة (الأسلوب)، عن الضروب، أو الطرق الأخرى التي لا يختارها المتكلم بل هي تبقى أساليب مُحتملة للاستعمال عندما يقتضيها مقام الكلام، ويختار المتكلم أحــدها بحســب

قصده، أو مايقتضيه الحال منه ،يكون كلّ واحد منها بطريقـــة خاصة ، لذا فالأســـلوب نظم يعبّر عن خصوصيّة مُنشئه، أي المتكلم ، لتحقـيق دلالة معيّنة مقصودة ، وهو يســتمدّ هذه الخصوصيّة مما يتّصف به منشئه و مما يُحيط به من ظروف و ما ينبغي عليه مراعاته من أحـوال، ولم يكن عرض الاسـلوب في سياق نظرية النظم أمرا عارضا بل هو إضاءة لأبـرز ما عبّرت عنه هذه النظرية من فهم ثاقـب لقـوانين انتاج الكلام و تشـــكيله ، و لعل هذا ما يمكننا من ادراكه بعرض موجز لأهمّ ما قاله عبـد القـاهر عن النظم و مفهومه ، و أبـرز ما يعبّر عنه من مفاهيم ، مما يُجلي أمامنا فرادة هذا التعريف المعبّر عن فرادة الأسلوب ،وخصوصيّته، بوصفه معبّرا عن شخصية صاحبه ، و قدرته اللغوية و الإبداعيّة .

عُني عبد القاهر بـالنظم في كتابـه الجليل (دلائل الاعجاز) لاثبات تميّز نظم القرآن الكريم من غيره من نظم الكلام العربي الذي انفتح عليه بشـعره و نثره، ليُثبت رؤيته في اعجاز القرآن الذي هو (معجز في نفسه)[2] أي في شخصيّته، بوصفه نظما مخصوصا لألفاظ معروفة مُتداولة بين العرب ، في أشـعارهم و خُطبهم وأمثالهم و سائر كلامهم ، لذا فالمزيّة فيه هي في نظمه و ليســـت في الألفاظ ،هذا النظم الذي لم يستطع العرب مجاراته أو الإتيان بمثله ،بعد تحـدّي الله تعالى لهم ، حـتى تيقّنهم أنهم غير قـادرين على الاتيان بمثله،(لم تفعلوا و لن تفعلوا)[3] ،فقـد وجد العرب في القرآن (اتّساقـا بـهر العقـول، و أعجز الجمهور ، و نظاما و التئاما و اتقانا و إحـكاما)[4] ، فكان النظم ، لدى عبد القاهر ، هو (الوجه الوحـيد عنده الذي ، مـن جهتـه ، كـان الإعجـاز فـي القـرآن.)[5] ، لذا كان القـرآن معجزة رسـول الله الخالدة و الباقية حتى يأذن الله بيوم الدين مما أبانه عبد القاهر بقوله : (كانت معجزته باقـية على وجه الدهر)[6]، فهومحفوظ بإرادة الله تعالى (إنّا نحـن نزّلنا الذكر ، و إنا له لحافظون.)[7] ،فقـد أكّد عبـد القاهر أن القـرآن الكريم كلام الله تعالى ، وهو في هذا الاطار إنما هو قرآن بنظمه، بقـوله: (.. إنما كان قـرآنا ، و كلام الله عزّ و جلّ بـالنظم الذي هو عليه.)[8] .

وقد عرّف عبد القاهر النظم بقـوله :(و اعلم أن ليس النظم إلا أن تضع كلامك الوضع الذي يقـتضيه علم النحو، و تعمل على قوانينه و أصوله ، و تعرف مناهجه التي نُهجت فلا تزيغ عنها ، و تحفظ الرسوم التي رُسمت لك فلا تخلّ بشيء منها.)[9]، فلا نظم الا باعتماد اصول النحو وصوابه في إقامته و تحقيقه ، بإيجاد علاقات ضرورية معلومة بين الألفاظ المكوّنة للنظم تعطي اللفظة مزيّتها و مكانتها و تأثيرها ، مما قاله عبد القاهر :(معلوم أن ليس النظم سوى تعليق الكلم بعضها ببـعض ، و جعل بـعضها بسبـب من بعض، و الكلم ثلاث :اسم و فعل و حرف ، و للتعلّق فيما بينها طرق معلومة ، وهو لا يعدو ثلاثة أقسـام :تعلّق اسم باسم ،و تعلّق اسم بفعل ، و تعلّق حـرف بهما .)[10]



فصواب النحو هو معيار حسن النظم ، و النظم هو معيار حسن الكلام أو قبحه ، بل هو ما يعطي فنون البلاغة مزيّتها و أثرها الفاعل في النصّ ، إن أحسن نظم الكلام .[11] .

فكانت هذه العلاقات النظمية النصّية هي التي تعطي لفظة المفردة قيمتها و مكانتها و أهمّيتها ، قبحها أو جمالها ، فلا مزيّة للفظة على غيرها ، فيما ذكرناه، إلا من خلال النظم الذي يضمّها ، أما خارجه فلا فضل و لا مزيّة ، قال عبد القاهر متحدثا عن هذا :(ان الألفاظ لا تتفاضل من حيث هي ألفاظ مجرّدة ، و لا من حيثُ هي كلم مفردة ، و ان الألفاظ تثبُت لها الفضيلة و خلافُها في ملاءمة معنى اللفظة لمعنى التي تليها ، أو ما أشبه ذلك ممّا لا تعلّق له بصريح اللفظ.)[12]، بل هو يرى (أن الألفاظ لا تفيد حتى تؤلف ضربا خاصا من التأليف)[13]، فالمزيّة التي تتحقق للفظة المفردة في النظم مبعثها نظم المعاني المتجاورة في النفس، على أن عبد القاهر لم يغفل عن أن من الحسن في الكلام ، ما يكون في اللفظ ، ويكون في النظم، وفي كليهما مما تجب له المزية ،بقوله:(و جملة الأمر أن ههنا كلاما حسنه للفظ دون النظم ، و آخر للنظم دون اللفظ ، وثالثا ترى الحسن من الجهتين ، و وجبت له المزيّة بكلا الأمرين.)[14] .

و عبد القاهر يؤكّد أن النظم ، في حقيقته ، هو نظم المعاني ، ليظهر ،بعد ذلك ، بألفاظ منظومة على وفق تعبيره عن المعاني المخزونة نظما في النفس ، أي في نفس المتكلّم ، قال :(و انك اذا فرغت من ترتيب المعاني في نفسك لم تحتج إلى أن تستأنف فكرا في ترتيب الألفاظ ، بل تجدُها تترتب لك ، بحكم أنّها خدم للمعاني ، و تابعة لها ، ولا حقة بها ، وان العلم بمواقع المعاني في النفس علمٌ بمواقع الألفاظ الدّالة عليها في النطق.)[15]،لذا يرى عبد القاهر أن (النظم و الترتيب في الكلام ،كما بيّنا، عملٌ يعمله مؤلّف الكلام في معاني الكلم لا في ألفاظها.)[16] ، على أن هذا لا يقود الى توهّم أن عبد القاهر يقول بالفصل بين اللفظ و المعنى ، أو الى القول بانتصاره للمعنى على اللفظ ، مما حذّر منه ، و عدّه الداء الدويّ[17] ، بل هو يؤكد أن المعاني لاتفيد مالم تُضمّ الألفاظ المعبرة عنها على نحو ملائم معبّر عنها، بقوله:(و تؤدي في الجملة معنى من المعاني التي لا سبيل الى إفادتها إلا بضمّ كلمة الى كلمة ، و بناء لفظة على لفظة.)[18] فالنظم ،كما قلنا ، هو نظم المعاني بالألفاظ الدّالة عليها ، مما ينبّهنا على أنّ عمليّة تكوّن الأسلوب تبدأ في نفس المتكلّم ، بحسب العوامل المؤثّرة التي تتجلى في مراحل تشكيل الكلام ، بعد اختيار الملائم من اللفظ ، و توزيعه على النحو الذي يُظهر الدلالة و قصد المتكلم ، لذا فعناية عبد القاهر بالأسلوب متحققة في عمق عنايته بالنظم و اتساعها ، و هي لا تقتصر على الجزء الظاهر منه ، بل يشمل هذا صيرورته النفسية في أعماق المتكلم و هواجسه و همومه ومشاعره ، و ليس كما ذهب أحد

الباحثين من أن عبد القاهر (قد حدّد .. الأسلوب في النمط الشكلي من النظم .)[١٩] بل إنه أكد أن ترتيب الألفاظ في الكلام بعامة ،(يقع في الألفاظ مُرتّبا على المعاني المُترتّبة في النفس ، المُنتظمة فيها على قضية العقل .)[٢٠] ، و لا أظن أن ترتيب الألفاظ في الكلام يخرج عن مفهوم الأسلوب لدى عبد القاهر ،وهو تابع لترتيب المعاني في النفس، كما رأينا.

ونظم الكلام يضع أمام المُنشئ فرصا في اختيار ما هو ملائم منه ، ذلك أن في اللغة طاقة على التشكّل و التصوّر ، بحسب ما يريده المُنشئ منها ليحقق ما يقصده من دلالة ، فلكل باب أشكال كثيرة تحققه ، عبّر عنها عبد القاهر بما اسماه فروق الكلام ، أو فروق كلّ باب من أبواب الكلام ، يستوي ، في ذلك ، الخبر أو الشرط أو الحال ، و غيرها من أبواب النظم أو الكلام المُؤلف ، قال عبد القاهر : (لا نعلم شيئا يبتغيه الناظم بنظمه غير أن ينظر في وجوه كلّ باب و فروقه ،فينظر في الخبر إلى الوجوه التي تراها في قولك :زيد منطلق ، و زيد ينطلق ، و ينطلق زيد ، و منطلق زيد ، و زيد المنطلق ، والمنطلق زيد ، و زيد هو المنطلق ، و زيد هو منطلق .

و في الشرط و الجزاء إلى الوجوه التي تراها في قولك : إن تخرج أخرج ، و إن خرجتَ خرجتُ ،إن تخرج فأنا خارج ، أنا خارج إن خرجت ، أنا إن خرجتَ خارج .

و في الحال . . . فيُعرف لكلّ ذلك موضعُه ، و يجيء به من حيث ينبغي له . و ينظر في الحروف التي تشترك في معنى ثم ينفرد كلّ واحد منها بخصوصيّة في ذلك المعنى فيضع كلاً من ذلك في خاص معناه . . .)[٢١]، و يُؤكد عبد القاهر أنّ النظم لا يكون إلا بتوخّي معاني النحو ، بقوله : (لا معنى للنظم غير توخّي معاني النحو فيما بين الكلم.)[٢٢] ،و معاني النحو ، على ما يبدو ، هي طاقة التراكيب اللغويّة على التشكّل و التكيّف بحسب المعنى ، وقصد المتكلم ، وما يقتضيه المقام ، مما رأيناه في تعدد تراكيب الخبر الثمانية ، و في تراكيب الشرط الخمسة ، او في تراكيب الحال ، وفي استعمال الحروف بحسب المعاني ، مما لا حدّ له و لا حصر (فاعلم أن الفروق و الوجوه كثيرة ، ليس لها غاية تقف عندها و نهاية لا تجد لها ازديادا بعدها .)[٢٣] ففي هذا إشارة إلى لا نهائية طاقة اللغة و لا محدوديتها على استيعاب المعاني مهما دقّت و كثُرت.

و يبدو أن هذه التراكيب أساليب ، للمتكلم أن يختار احدها ليحقق بها الدلالة المقصودة من نظمه ، أي أنه يختار أسلوبا واحدا من الأساليب المُحتملة للكلام او للنظم في وجوه كل باب من أبوابه ، فالفروق اللغوية ، على وفق هذا ، أساليب لغوية مُحتملة لتؤدي دلالات كثيرة ، في طابعها المُجرّد ، و هي ليست كذلك ما لم تُستعمل ، على أنها أسلوب



واحد عند استعمال احدها في الكلام الذي يرمي به قائله الى تحقيق دلالة مقصودة ، فلا يُعقل أن يتكلّم المتكلم بكلّ هذه الفروق مرّة واحدة ، بل يختار من طاقة اللغة ، و أشكالها النظميّة الأسلوبيّة ، شكلا واحدا ، أو أسلوبا واحدا ، يلبّي ما يقتضيه الحال من طريقة في التعبير ، أي ما يُعدّه المتكلم في نفسه من نسق المعاني لتظهر في نسق الألفاظ المُستعملة ، و لعلّ هذا ما جعل الخطيب القزويني (٧٣٩ هـ) يقرن النظم بمقتضى الحال الذي عرّفه بقوله : (هو الاعتبار المناسب . . هو الذي يسمّيه الشيخ عبد القاهر بالنظم)[٢٤] .

و يؤكد عبد القاهر أن قيمة هذه الاحتمالات الأسلوبية أو الفروق اللغوية ليست في ذاتها ، بل في معانيها المنسجمة الملائمة ، وفي استجابتها لمقتضى الحال ، بقوله :(ثم اعلم أن ليست المزيّة بواجبة لها في انفسها و من حيث هي على الاطلاق ، ولكن تعرض المزيّة بسبب المعاني و الأغراض التي يُوضع لها الكلام ، ثم بحسب موقع بعضها من بعض و استعمال بعضها مع بعض . .)[٢٥] .

و ينصّ عبد القاهر على أن اختيار ما هو ملائم من اسلوب إنما يبدأ في نفس المتكلم بعامة ، و الشاعر بخاصة ، و هو يحاول احتذاء من سبقه في تناول معنى من المعاني بقوله : (و اعلم أن الاحتذاء عند الشعراء و أهل العلم بالشعر و تقديره و تمييزه أن يبتدئ الشاعر ، في معنى أو غرض ، أسلوبا .)[٢٦]

ذلك أن تهيئة المعنى في النفس لا بد منه ليستقيم أمر الأسلوب في جزئه اللفظي الشكلي و التصويري عليه يمكن القول ان فكرة الأسلوب ، عند عبد القاهر شاملة لمستوييه الخفي النفسي، و اللفظي الشكلي ، فالألفاظ هي صورة هذه المعاني و الآمال و الآلام و المشاعر و الهواجس التي تكتنزها النفس الانسانية للمتكلم ، فعملية انتاج الكلام المتشكّل بحسب دلالته و القصد منه ، هي عملية واحدة متصلة لا فصل فيها بين معنى و مبنى، أو بين مضمون وشكل ، (انها النفس تنفذ إلى الخارج .)[٢٧] بقدر قصد المتكلم الى التعبير عن ذاته ، و لعل هذا ما يفسّر شدّة تعبير الأسلوب عن صاحبه ، أي منشئه ، و لعله يعبّر ،أيضا ، عن قدرته التصويرية و الإبداعيّة ، في ما يُخيّله للمتلقي .

و يمكن النظر الى ما تحدّث به عبد القاهر من ضربي الكلام المعتاد أو المباشر ، أو الحقيقي ، و غير المباشر في الدلالة على القصد أو الغرض أو المعنى ، على أنهما مستويان للاسلوب ، فالضرب الأول هو ما (تصل منه الى الغرض بدلالة اللفظ وحده ، و ذلك إذا قصدت أن تُخبر عن زيد مثلا بالخروج على الحقيقة ، فقلت خرج زيد . . .)[٢٨] ، وأما الآخر فهو ما (ما لا تصل منه الى الغرض بدلالة اللفظ وحده ، ولكن يدلك اللفظ الذي يقتضيه موضوعه في اللغة ، ثم تجد لذلك المعنى دلالة ثانية تصل بها الى الغرض ، و مدار هذا الأمر على الكناية



و الاســتعارة و التمثيل.)[٢٩] ، و قــد أجمل الأمر هذا بقــوله :(المعنى و معنى المعنى ، تعني بـــالمعنى المفهوم من ظاهر اللفظ ، و الذي تصل اليه بـــغير واسطة ، و بمعنى المعنى أن تعقل من اللفظ معنى ، ثم يُفضي بك ذلك المعنى الى معنى آخر ..)[٣٠]، و لا شك في أن المستوى الأول تُفهم دلالته بوضوح ، على أن الآخر يحتاج فهم دلالته الى شيء من التأمل ، و لعل في ما قاله عبد القاهر في استعماله كلمة أســلوب في غير التعريف الذي نقلناه عنه ، ما يُعزز ما قلناه ، فقد استعمل هذه الكلمة أو جمعها (أســاليب) في ما يدلّ مرةً ، على المستوى المباشــر ، أو الحقيقــي ، في حديثه عن أن القــرآن الذي بـــهر عقــول العرب و أعجزهم (لم يقض بتبديل عادات أهلها ، ولم ينقــلهم عن أساليبهم و طرقهم ، و لم يمنعهم ما يتعارفون من التشبيه و التمثيل و الحذف و الاتساع.)[٣١] ، ففي هذا ما يُشــير إلى أســاليب العرب في كلامهم المُعتاد ، و ربما ، في حياتهم بعامة ، و إلى أساليبهم الفنية التي تســتند الى العدول أو الانزياح عمّا هو معتاد منها ، فيما اتجوه من وســائل فنية كالتشبــيه وغيره مما ذكره ، و هو يعبّر عن المستوى الفني للأســلوب (معنى المعنى) الذي قرنه بـــالمجاز و الاتســـاع[٣٢] ، فضلا عن أســاليب فنية أخرى ذكرها منها أســلوب المبالغة بالتشبيه المقــلوب أو المعكوس الذي مثاله قول محمد بـــن وُهيب :

و بـــدا الصبح كـــأنّ غرّتـــه
وجـــه الخليفة حيـــن يُمتـــدحُ

فهذا على أنه جعل وجه الخليفة كأنه أعــرف و أشهر وأتمُّ و أكمل في النور و الضياء من الصباح ، فاستقـــام له بحـــكم أن يجعل الصبـــاح فرعا و وجه الخليفة أصلا . و اعلم أن هذه الدعوى ، و إن كنـــت تراها تُشبه قولهم :لا يُدرى أوجهه أنورُ أم الصبحُ . . . ، و ما جرى في هذا الأسلوب من وجوه الإغراق و المبالغة ، فإن ، في الطريقــة الأولى ، خلابــة ، و شيئا من السحر . .)[٣٣] ، و لعل هذا النمط من الكلام هو الذي أطلق عليه عبد القاهر النمط العالي و الباب الأعظم من الكلام، فبعد أن أورد عدة نصوص شعرية تضمنت فنونا بلاغية حسنة ، قال :(و إذا عرفت هذا النمط من الكلام ، و هو ما تتحد أجزاؤه حتى يوضع وضعا خاصًا ، فاعلم أنه النمط العالي ، و البـــــاب الأعظم الذي لا ترى سلطان المزيّة في شيء كعظمه فيه .)[٣٤] .

و لا نريد من هذا أن كلّ ما يمتّ للنظم هو الأسلوب كما ذهب اليه أحمد الشايب ، وغيره [٣٥] ، فـــ(لا يُفهم من نظرية النظم أنها الأسلوب وحـــده)[٣٦] مما قـــاله د.محمد عبد المطلب ،وهذا صحيح ، على أن البحث يرى أن الأســلوب هو أحـــد تجليّات النظم في إطاره الفردي الذي تحدثنا عنه، غير أننا لا نضع الأسلوب موضع المخالف للنظم ، فلم يكن عبد القـــاهر ، وهو صاحب نظرية النظم ،قد ميّز أوخالف بـــينهما ، كما ذهب بـــــعضهم[٣٧] ،الذي عدّ النظم مفهوما ذا عمق أكثر من الأسلوب ، فلا فصل بينهما ، فعبـــد القـــاهر



نفسه عدّ الأسلوب أحد ضروب النظم واحدى طرقــه، كما رأينا، ذلك أنّ الأسلوب يُعبّر عــن نظــم منبــثق من خصوصيّة منشئه عند انتــاج الكــلام أو إطلاقه، في اختيــاره (أفضل السبــل الكلاميــة للتعبــير عن الموضوع) [٣٨]، أو هو (احــدى الــطرق الممكنــة للتعبير)[٣٩] و قلنا إن المتكلم يختار طريقة واحــدة، أو ضربا واحدا ، ليعبر به عما قصده ، و لا تكون الطرق المُحتملة كلّها صالحة ليعبر المتكلم بها عمّا يقصده ، أو لأداء المعنى ما دام الحال أو المقام لا يقتضيها ، و ليس كما ذهب اليه تمام حسّان[٤٠]، فمفهوم الأســلوب يتحقق في اختيار أحد فروق الكلام ، على نحــو يلائم قصد المتكلم، (أو غرضه من كلامه مما تُتيحه قــدرة اللغة على التشكيل.)[٤١] مما يُنتج الأســلوب، و هذا يعني أن ما لم يختره المتكلّم من أشــكال نظميّة أخرى مُحتملة لا يصحّ إطلاق مصطلح أسلوب ، أو أساليب ، عليها ، ما دامت خارج إطار الكلام المتحقق المسموع أو المقروء .

إن عبد القاهر تفاعل مع الكلام العربي ، شــعره و نثره، لإثبات ما رآه من أفكار عرضنا لأهمها ، و قــد أشار إلى أن النظم المخصوص المُعجز للقرآن الكريم لا يعرف إلا بـــ(استقراء كلام العرب و تتبّع أشعارهم و النظر فيها.)[٤٢] .

و لا أظن البحــث مبــــالغا في ما عرضه من أن الأسلوب هو نظم في تعبيره عن فرديّة المُنشــئ ، و خصوصيته ، مرتكزا على طاقــــة اللغة على توليد التراكيب التي يمكن للمؤلف اختيارها استنادا الى ما يقتضيه المقام او الحال او الظرف او الموقــف ، لذا نؤكد هنا أن الأســـلوب هو تجلٍّ إبــداعي فردي من تجلّيات النظم الذي قد ينصرف مفهومه ليتســع إلى مفاهيم أخرى ، و لعل في هذا كله ما يُقرّب الأسلوب في فكر عبد القاهر من مفهومه في التنظير النقدي و الأسلوبي الحديث الذي رصد حداثة الفكر النقــدي و البلاغي له في عدة قضايا أجملها الدكتور محمد عبد المطلب في أحــد كتبــه[٤٣] ، فضلا عن أن أســتاذنا الدكتور رشيد العبيدي قد قارن بين انجاز عبد القاهر و مقولات الألسنيين المُحدثين و انجازاتهم ، ليُظهر سبق عبد القاهر لهم في الكثير من القــضايا[٤٤] ،و قبل ذلك أشار الدكتور محمد مندور إلى سبق عبــد القاهر ، في آرائه اللغوية بعامة، بقــوله : (منهج عبد القاهر يســتند الى نظرية في اللغة أرى فيها و يرى معي كل من يمعن النظر أنها تماشــي ما وصل اليه علم اللسان الحديث من آراء .)[٤٥].

و كان مما تناوله الباحثون مدى تعبير الأسلوب عن شخصيّة مُنشئه ، مما هو مُســتمدّ من مفهومه عند عبد القاهر ، و هذه قــضيّة ذات بُعد حــداثي أيضا ، فمفهوم الأسلوب لدى عبد القاهر يشــير إلى أنه تعبير عن شــخصيّة مُنشــئه ، لكونه تعبــيرا عن دواخله و ما في نفســه ، ولكن من دون تطابــق ، بحسب منظورنا ، ذلك أن الأسلوب قد يعبر عن هذه الشخصيّة على نحو يُظهر القدرة الإبداعيّة للمُنشئ

كما قلنا ، فربما تمكن المتكلم، بعامة ، والأديب ، بخاصة ، من التعبير عن خصائص شخصيّات أخرى ليتقمص (إن صحّ القول) خصائص شخصيات أخرى قد تكون من جنس آخر، مما حققه كتّاب و شعراء، أشار إليهم بعض الباحثين[٣٦] ، و هو يُشير الى قدرة الأديب على ايجاد عوالم جديدة ، ينقلها للمتلقي حقائق في سياق ما يُعرف بالتخييل الذي عُدّ شرطا مهما من شروط أدبية النص ، أو شعريّته ، على أن مجموعة من النقاد قالوا بتطابق الأسلوب و صاحبه، حتى انهم مثّلوا اتجاها عرض له د. محمد عبد المطلب[٣٧]، و يبدو أن مردّ ذلك هو ما تداوله المعنيّون بالأسلوب من مقولة للاديب والعالم الفرنسي بيفون أو بوفون (١٧٠٧ - ١٧٨٨م) تُرجمت بأكثر من طريقة منها أن الأسلوب بصمة لصاحبه[٣٨]، أو الأسلوب هو الرجل[٣٩] ، على أن الدكتور علي جواد الطاهر، رحمه الله ، يوضح حقيقة المقولة بترجمتها الصائبة، بقوله :(ومن هنا حُمّل قول الأديب و العالم الفرنسي بيفون.. :((الأسلوب من الإنسان نفسه)) معنى لم يكن فيه او في صميمه و قصد صاحبه و رأيت الناس و الأدباء و حتى الأساتذة و النقاد يستشهدون به على أنه.((الأسلوب هو الرجل نفسه.)) [٤٠]، فامكانات الاديب و قوة ادواته تمكنه من انتاج كلام معبر عن خصائصه النفسية و مزاجه و ما في داخله ، وهي تؤهّله لوضع الألفاظ و التراكيب في ما يقصده ، على نحو قد يتجاوز فيه ذاته و خصوصيته ،كما اسلفنا ، و لعل هذا الفهم هو ما عبر عنه عبد القاهر من مفهوم للاسلوب، وهو ما اتفق عليه اكثر المُحدثين الذي عُنوا بالأسلوب و خصائصه و دلالته[٤١]، و لعلنا نقترب مما قاله د.محمد عبد المطلب عن عبد القاهر و تعريفه الأسلوب ، فيما ذكرناه :(ربما كان هو المؤلف الوحيد بين القدماء الذي وضع تعريفا مباشرا للأسلوب. . . وهو تعريف متوازن) على أنه ، في الموضع نفسه، عدّ العلاقة بين النظم و الاسلوب قائمة على (ثنائيّة غير متوازنة . . . بحيثُ يأخذ النظم طبيعة (الجنس)، الأسلوب طبيعة (النوع.)[٤٢]، غير ان هذه العلاقة المنطقية بين النظم و الأسلوب لا تبدو غير متوازنة ، على انها ليست متكافئة، فليس الأسلوب هو النظم، بذاته، بل هو أحد تجلّياته كما أسلفنا .

إن ما أوردناه، في هذا البحث الموجز، يُشير إلى حقيقة ريادة الفكر اللغوي و الأسلوبي لعبد القاهر الجرجاني، و تمكنه من أدواته الفكرية و النقدية و البلاغية التي لو وُظّفت، على نحو نقدي مباشر ومقصود ، لأنتجت منهجا نقديا عميقا و شاملا أركان التجربة الابداعية، و على الرغم من هذا، أنصف الدرس النقدي و الأسلوبي الحديث هذا الفكر الرائد و صاحبه.

هوامش البحث و مصادره

(١) الجرجاني ، عبد القاهر (٤٧١ أو ٤٧٤هـ) ، دلائل الإعجاز ، تحقيق ، محمد عبد المنعم خفاجي ، مكتبة القاهرة ، القاهرة ، ط١ ، ١٣٨٩ هـ /١٩٦٩ م ، ٤١٨ .

(٢) م . ن ، ٣٥٩ .

(٣) البقرة ، ٢٤ .

(٤) الجرجاني ، السابق،٨٢ - ٨٤ ، وينظر ، نفسه ،٢٦٠ .

(٥) الملا حويش ، د. عمر ، تطور دراسات اعجاز القرآن و أثرها في البلاغة العربية ،مطبعة الأمة ، بغداد ، ١٣٩٢ هـ / ١٩٧٢ م ، ٢٨٣ .

(٦) الجرجاني ، السابق ، ٥٩ .

(٧) الحجر ، ٩ .

(٨) الجرجاني ، السابق ،٤٥٣ .

(٩) م.ن ، ١١٧ - ١١٨ .

(١٠) م.ن ، ٤٥-٤٦ .

(١١) م.ن ،٨٥ ، ١١٨ ، ١٢٠ - ١٢١ ، ١٣٢-١٣٣ .

(١٢) م.ن ،٩٠ .

(١٣) الجرجاني ، أسرار البلاغة ، قراه و علق عليه ، ابو الفهر /محمود محمد شاكر ،دار القدس للنشر و التوزيع ، القاهرة ،ط١ ، ١٤١٢هـ /١٩٩١م ،٤ .

(١٤) الجرجاني ، دلائل الاعجاز سابق ،١٣٩ .

(١٥) م.ن، ٩٦ .

(١٦) م. ن ، ٢٣٧ ، و ينظر ، نفسه ،٢,٢ ، ٣٣ .

(١٧) م. ن ، ٤٣٥ ، و ينظر ، نفسه ،١٣٧.

(١٨) م . ن ، ١٣٢ .

(١٩) عباس ، د . محمد ، الأبعاد الإبداعية في منهج عبد القاهر الجرجاني ، دراسة مقارنة ، دار الفكر ، دمشق ،ط١ ١٤٢٠ هـ / ١٩٩٩م ،٣٨ .

(٢٠) الجرجاني ، أسرار البلاغة ، سابق ، ٥ .

(٢١) الجرجاني ، دلائل الاعجاز ، سابق ، ١١٧-١١٨ .

(٢٢) م . ن ، ٤٣٥ ، و ينظر ، نفسه ، ١٣٧ .

(٢٣) م.ن ،١٣٢ .

(٢٤) القزويني ، الخطيب (٧٣٩ هـ) الإيضاح في علوم البلاغة وضع حواشيه ،ابراهيم شمس الدين ،دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط٢ ، ٢٠١٠ م ، ٢٠ .

(٢٥) الجرجاني ، دلائل الاعجاز ، سابق ، ١٢٢ .

(٢٦) م .ن، ٤١٨ .

(٢٧) م.ن، ٤١٨ .

(٢٨) الطاهر ، د. علي جواد ، مقدمة في النقد الأدبي ، المؤسسة العربية للدراسات و النشر ،بيروت ،ط١ ،١٩٧٩ م ، ٣١٩ و ينظر ، نفسه ،٣٠٧ ، ٣١١ .

(٢٩) الجرجاني ، السابق ، ٢٦٢ .

(٣٠) م . ن ، ٢٦٣ .

(٣١) م . ن ، ٢٦٢ - ٢٦٣ .

(٣٢) الجرجاني ، أسرار البلاغة ، تحقيق ، محمد رشيد رضا دار المعرفة ، بيروت ،١٩٧٨ م ، ٢٤١ ، و ينظر ، عبد المطلب ، قضايا البلاغة ، سابق ،٤٥ .

(٣٣) الجرجاني ، أسرار البلاغة ، ط شاكر ، سابق ، ٢٢٣.

(٣٤) الجرجاني ،دلائل الإعجاز ،سابق ، ١٢٨ .

(٣٥) الشايب ، أحمد ، الأسلوب ، دراسة بلاغية تحليلية لأصول الأساليب الأدبية ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة

،ط٦ ١٩٦٦م ، ٢٧ ، هامش (١) ، عباس ، سابق ، ٢٨.
(٣٦) عبد المطلب ، د. محمد ، قضايا الحداثة عند عبد القاهر الجرجاني ، الشـــركة المصرية العالمية للنشـــر ، لونجمان ، القاهرة ، ط١، ١٩٩٥ م ، ٤٥ ، وينظر ، الجرجاني ، أسرار البلاغة ، ط رضا ، سابق٣٤١ .
(٣٧) عباس، سابق ، ٢٨ .
(٣٨) هاف ، كراهم ، الأســلوب و الأسلوبــيـة ، ترجمة ، كاظم سعد الدين ، دار آفاق عربية ، بغداد ، ١٩٨٥ م ،٢٤ .
(٣٩) حسان ، د. تمام ، الأصول ، دراسة ابستيمولوجية للفكر اللغوي عند العرب ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٨٢م ، ٢١٢
(٤٠) م . ن ، ٣١٢ .
(٤١) الشايب ، سابق ، ١٣١ .
(٤٢) الجرجاني ، دلائل الاعجاز ، سابق ، ٨٥ .
(٤٣) عبد المطلب ، سابق ، ١٨ ، ٥١ ، ٨٧ ، ١٣٦ ، ١٩٤ ، ٢٢٥ .
(٤٤) العبيدي ، د.رشيد عبد الرحمن ،الألسـنية بـين عبـد القاهر و المحدثين ، بحث ، مجلة المورد ، دار الشؤون الثقافية العامة ، بغداد ، ١٩٨٩ م ،مج ١٨ ، عدد ٢ ، ٥-٢٤ .
(٤٥) مندور ، د.محمد ، في الميزان الجديد ،دار نهضة مصر للطبع و النشر ، القاهرة ، ١٩٧٣ م ،١٨٥ .
(٤٦) وارين ،أوستن ، و رينيه ويليك ، نظرية الأدب ، ترجمة ، محيي الدين صبحي ، المجلس و الأعلى لرعاية الفنون و الآداب و العلوم الانسانية ،مطبعة خالد الطرابيشي ، دمشق ، ١٣٩٢ هـ / ١٩٧٢ م ، ٩٤ ، ٩٥ ، ، ٩٦، ٩٨ ، ٢٣٢ .
(٤٧) عبد المطلب ،البلاغة و الأسلوبية ، سابق ، ١٥٥ - ١٦٤ .
(٤٨) م . ن ، ١٣٨ .
(٤٩) الطاهر ، سابق ، ٢٠٦ ، و في أكثر الكتب العنية بالأمر .(٥٠) م. ن. ٢٠٩ .
(٥١) الشايب ، سابق ، ٤٥ ، ١٣١ ، ١٣٢ ، الطاهر ، سابق ، ٢٠٧ ، ٢٠٩ ، عبد النور ، جبور ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ط١ ، ١٩٧٩ م ، ٧ ، السدي ، سابق ، ٣٦ .
(٢٥)عبد المطلب، قضايا الحداثة ، سابق ٧٠.





الألوان في شعر عمر بن أبي ربيعة

المورد
العدد
الثاني
لسنة
٢٠١٣

أ.د عبد الرزاق خليفة محمود
جامعة بغداد / كلية الاداب



أظهرت دراســة النصوص الشــعرية الغزلية لشعراء ماقبل الاسلام وشعراء العصر الاسلامي، وجودظاهرة اللون بكل ابعادها الملموسة بــالعين المجردة أو المعنوية المحسوسة والتي ترمز الى اللون ضمنا لا صراحة، وقــد اســتعان الشــاعر العربي بالالوان والتلوين في لوحات غزله للتعبير عن عواطفه وأشواقــه وكذلك لوصف محاســن المرأة التي أحبها وبــهذا جعل من اللون عنصرا يستمد منه بعضا من طاقــته الايحــائية . جاء في اللسان: (اللون: هيئة كالسواد والحمرة .. ولون كل شــيء مافصل بــينه وبــين غيره والجمع ألوان)[١]

ومما يستدل به على السحنة قول طرفة بن العبد:

ووجهٍ – كأنّ الشمس حلّتْ رداءَها

عليه – نقيّ اللّون لم يتخدّدِ [٢]



واللون ((هو الكيفية المدركة من حـمرة وصفرة وغيرهما))[٣] ففي قول الاعشى:

علون بأنماط عتاق وَعَقْمَة

جوانبُها لونان وردٌ وَمُشْرَبُ[٤]

كأن اللون ، الكيفية التي تم بها تمييز كل جانب من الآخر .

ويظهر ان الألوان الاصلية في الطبـيعة كثيرة أهمها شيوعا ، الابـيض والأسـود والأحـمـر والأخضر والأزرق[٥]

قال تعالى: (ومن الناس والدّواب والانعام مختلف الوانه كذلك)[٦]

وقد جاء في قوله تعالى (ومن الجبال جُددٌ بـيضٌ وحمرٌ مختلفٌ ألوانها)[٧]

وقوله تعالى (واختلاف ألسنتكم وألوانكم)[٨] وفي هذه الايات الكريمة (ما يشير الى السحنة والهيئة ، والكيفية والنوع)[٩]

يقول الدكتور يونس السامرائي (إن الالوان تكثر وتزدهر بازدهار حـضارة الانسـان وتقـدمه في مجالات الحياة المختلفة ، فالحـضارة تحـتاج الى اشاعة هذه الالوان والاكثار منها للتعبير عما يطرأ عليها من انفتاح وسعة في ضروب غير محـدودة من امور التقدم والمدنية ، ولهذا فان المدينة التي يكثر فيها مالم يكثر في غيرها من معالم الحـضارة تكون اكثر حـاجة الى الالوان التي تشـكل ركنا اساسـيا في هيئة الاجسـام وصفاتها . كالعمارة وصناعة الثياب . وانتشـار الرياض وشـيوع اسـتخدام الاحـجار الكريمة)[١٠] فضلا عن(انهم زينوا ابنيتهم بالالوان المزججة . والزجاج الملون في الابـنية الدينية والعامة . والبـيوت الخاصة . وزخرفت جدرانها ولونت من الداخل والخـارج . وكثرت الزخارف الملونة في الازيـاء والادوات والاواني المعدنية والحلي)[١١] واستخدموا اساليب جديدة في الزخرفة (وانتشر استخدام الفسيفساء . والقراميد . والحجارة المختلفة الالوان)[١٢]

إن هذا التوسع في توظيف الالوان برز بشـكل كبير (عندما اطل القرن الثاني من الحكم العربي ، فقد برع العرب في اقتباس الفنون وعدلوها بـما يتفق مع طبيعة بلادهم وتعاليم ديانتهم)[١٣]

ولعل الشاعر كان اكثر حـاجة من سـواه الى استخدام الالوان والتفاعل معها، ومن هؤلاءعمر ابن ابـي ربـيعة شـاعر الغزل الاول في العصر الاموي، الذي سكن مكة وتنقل بينها وبين المدينة المنورة ، وقـد تأثرت الحـجاز عموما ومكة والمدينة خصوصا بالتطور الحـضاري الذي طرأ على مجتمعها بعد حركة الفتوح الاسـلامية وما اعقبها من تدفق الاموال وكثرة الجواري والرقيق الأمر الذي ادى الى هزة اجتماعية عنيفة غيـرت في المجتمع الكثير من العادات والتقاليد، وصبغته



بصبغة جديدة ، وهذا مايحـدث للدول وافرادها في طور الحضارة كما يقول ابـن خلدون (واهل الدول ابدا يقلدون في طور الحـضارة واحـوالها للدول السابقة قبلهم . فأحوالهم يشاهدون ومنها يأخذون ومثل هذا وقع للعرب لما كان الفتح ، وملكوا فارس والروم) [١٤]

وقد كانت بيئة الحجاز – لاسيما مكة والمدينة – اسرع بيئات الجزيرة العربـية استجابـة لعوامل التطور الحضاري ، وبذلك اصبح الحجاز (لايقل في شيء عن العالمين المتحـضرين من حـوله) [١٥] . وراحـت المرأة العربـية في مدن الحـجاز تتعلق بخيوط الحضارة الذهبية ، وتقطف ثمارها المغرية يساعدها في ذلك جواريها الاجنبـيات اللواتي جئن من بلد الحضارة ، ويساعدها في ذلك مالها الوفير الذي تتصرف بـه كيف تشـاء دون ان تحاسـب (والمرأة من عادتها إن وجدت المـال انفقته على ملابسـها وهيئتها وزينتها وعطرها) [١٦] . ويمكن مشاهدة الاصباغ العربية عند فتيات العصر بصورة واضحة جلية ، فعائشة بنت طلحة (كانت تقيم بمكة سنة ، وبالمدينة سنة ، تخرج الى مال لها بالطائف عظيم وقـصر لها فتتنزه وتجلس فيه بالعشـيات فتناضل بين الرماة) [١٧] . وروي انها دعت نسـوة من قريش (فلما جئنها اجلستهن في مجلس قـد نفد فيه الريحـان والفواكه، والطيب المجمر، وخلعت على كـل امرأة منهن خلعـة مـن الوشـي والخـز ونحـوها) [١٨] . وروي عنها ايضا انها كانت تحـج في موكب مهيب يلفت الانظار ، لم تعرف مكة له مثيلاً ، إذ البـغال الستون عليها الهوادج المزينة بالوان من القطوف و الديبـاج ، ومن امام الموكب الخدم والحشـم يتقـدمونها ويمهدون لها الطريق [١٩]، فمثل هذا المشـهد يعكس الجو الحـضاري الذي كان سـائدا في الحـجاز. وهكذا نجد ان المرأة في العصر الاموي اهتمت بـأمور زينتها فأضافت الى جمالها جمالاً اخر ، تبدو معه امرأة متحـضرة مترفة ، لا تعيش بعيدا عن اجواء الحضارة التي تحيط بـها ، ولمّا كان عمربن ابي ربيعة شاعرا حـضريا يفتنه في المرأة ترفها وماتتحـلى بـه من حـلى ثمينة ، وبماتتطيب به من عطر ، كان للشـاعر وقـفات ليست بالقصيرة امام هذه الاصباغ الحضارية التي يحب ان يراها في كل امرأة يعجبه جمالها (فالمرأة في شـعره هي دائما تلك الارستقـراطية المترفة المنعمـة ، التـي تبالغ بـالعناية بـجمالها وزينتها) [٢٠] .

ولايكفي عمران يرى المرأة جميلة وانما يريدها الى جانب ذلك ان تكون حضرية فهو (يرى الحسن ممزوجا بالطيب فيصف الجمال ويشبهه بالشمس والريم والجؤذر وما الى ذلك ثم يمزج ذلك الجمال بـالطيب من عطر وزعفران وكافور وغيرها ،

وهو يظهر الجمال في ثوب من الخز والوشي وفي السوار والخلخال) [٢١]. هذه الالوان الحضارية التي حرص عمر على تصويرها واظهارها في جمال المرأة يمكن ملاحظتها في عدة مظاهر منها.

الثياب: ان مانعهده في المرأة من اهتمام بأمور زينتها وملابسها يفوق اهتمام الرجل، وان كان عمر يتأنق في ملبسه ويستعد للقاء صاحباته بأجمل الثياب، فقد قيل إنه عندما علم بقدوم ابنة عبد الملك بن مروان (لم يكن همه الان يتهيأ باجمل مايقدر عليه من الحلل والثياب) [٢٢]. وكان يدخل المسجد (في ثوبين مصبوغين موردين او ممصرين) [٢٣]، ويقابل النساء في موسم الحج (وعليه حلة موشية يمانية) [٢٤] ويرتدي البرود الرقيقة الطويلة المحبرة، فهو كما وصف نفسه في قوله:

قليل على ظَهْرِ المَطيَّةِ ظلُّه
سوى مانفى عنه الرِّداءُ المُحَبَّرُ [٢٥]

فاذا كان هذا حال الرجال، فمابالنا بالنساء وهن اكثر اهتماما بالثياب الفاخرة الملونة او الشفافة التي تظهر مفاتن المرأة ولا تخفي جسدها، ولهذا يبدو جسدها من خلال الثياب كما تبدو الشمس من خلال السحاب، كما يصفها عمر:

شَفَّ عنْها مُحقَّقٌ جَنَدِيٌّ
فهي كالشَّمسِ من خلالِ السَّحابِ [٢٦]

وهي تلبس الثياب الحرير الفاخرة الموشاة بزينة اهل اليمن:

وَعَلَيْهِ الخَزُّ والقَزُّ وَوَشْيُ الحِبَرَاتِ [٢٧]

وتتبختر النساء بالثياب الجميلة الانيقة بما فيها من اصباغ حضارية تكشف عن جمالهن، يقول:

يرفلن في الرِّيطِ والمُرُوطِ من الـ
ـخَزِّ ويَسْحَبْنَها على الكُثُبِ [٢٨]

وليس صاحبة الشاعر هي الوحيدة التي تلبس الثياب الحضرية الجميلة الملونة، انما يشاركها في ذلك صاحباتها واخواتها، يقول عمر في ذلك:

فقامت إليها حُرَّتان عَلَيْهِما
كساآن من خَزٍّ: دمقْسٌ وأخْضَرُ [٢٩]

العطور: ان اهتمام المرأة بعطرها لا يقل عن اهتمامها بثيابها فمن شأن العطر ان يزيد المرأة جمالاً، والعرب تحب في المرأة الجميلة ان تكون رائحتها جميلة ايضا. ذكر اعرابي امرأة فقال(لهاجلد مع لؤلؤ رطب من رائحة المسك الاذفر) [٣٠]

والمسك مادة عطرية دهنية سمراء الى سواد يفرزها أيِّل المسك [٣١]. وكان عمر يكثر من التطيب بالعطور اليمنية ومنها المسك، قال عن نفسه بلسان المرأة:

ورُضابُ المسكِ من أثوابه
مَرْمَرَ الماءَ علَيْهِ فَنَضَرْ [٣٢]

ويبدو ان المرأة اكثرت من استخدام المسك

بصفة خاصة فرائحة المسك تتضوع منها دائما كما يقول عمر:

وتضوعت مسكاً وَسُرّ فؤادها
فسرورها باد لمن يَتَوَسّم [٣٣]

وعلى الرغم مــن التفات عمر الى رائحة المسك فإنه لم يغفل انواع العطور الاخرى التي تستخدمها المرأة فهو يتحدث عن المسك مع العنبر:

خَــودٌ يفُوحُ المِســكُ مــــنْ
أرْدانِها والْعَنْبـــــــــرُ [٣٤]

ومع العنبر يفوح القرنفل وريح اليلنجوج:

يَفُوحُ القَرَنْفُلُ من جَيْبِهـــا
وريحُ اليَلَنْجُــوجِ والعَنْبَرُ [٣٥]

وجمال العيون وحورها يقترن بطيب النشر:

طَيِّــبُ النَّــشْرِ واضِــحٌ
أحْــوَرُ العيــنِ أكْحَــلُ [٣٦]

ان الهدف من حب المرأة للطيب والعطور، ايقاظ مشاعر الرجل وإلهاب عواطفه لأن اشد مايجذبــه نحوها رائحــتها، ولهذا تنوعت ألوان الطيب التي تستخدمها المرأة،

وقد تجمع بين انواع العطور في آن واحــد ، فإذا بها كبائع عطر لا يفوته صنف من اصنافها .

الحلي والزينة : يدل اســتخدام المرأة للحــــلي وألوان الزينة على حضريتها ومعرفتها بــالعوالم الجديدة ، ومع الحــلي يزداد جمالها جمالاً ، وكما يرى عمر الجمال مقرونا بالطيب فإنه يراه مقرونا بالحلي والوان الزينة التي تحســن التزين بــها ، فالجيد يزينه الدر والياقــوت والترائب شرقــــة بالزعفران ، واللبات والنحــر يعلوهما الزبــرجد والياقوت والمرجان، وهي باقة من الوان جميلة ، وضُح فيها الاصفر والاحمر والاخضر:

والزَّعفَرانُ علـــى تَرائِبِهــا
شَرِقٌ بِــهِ اللَّبّــاتُ والنَّحْــرُ
وزَبَرْجَدٌ ومِنَ الجُمان بِــهِ
سَلَسُ النِّظــامِ كأنَّــهُ جَمْــرُ
وبَدائِدُ المَرْجانِ في قَــرَنٍ
والدُّرُّ والياقُــوتُ والشَّذْرُ [٣٧]

واذا كانت المرأة تتزين وتســتخدم ألوانا مختلفة من الحــــلي ، فليس معنى هذا انها غير جميلة ، ولكنها تفعل ذلك من اجل ان تظهر جمالها بــثوب حــــضري جديد ، ومن مظاهر الزينة التي كانت تصطنعها المرأة اســــتخدامها الخضاب ، فكف المرأة دائما خضيب وكذلك اناملها ، وقــد لاحــظ عمر اهتمام المرأة بالخضاب ، فرسم لكفيها اجمل الصور ، وبأجمل الالوان حيث يقول:

لقد عَرَضَت لي بالمُحصَّبِ من منىً
لحَيْني شَمْسٌ سُتِّرَت بــيمانِ
بدا لِــيَ مِــنها مِعْصَــمٌ يَوْمَ جَمَّرَتْ
وكفٌّ خضيبٌ زُيِّنَتْ بِبَــنانِ

فلما التقينا بالثنية سلمت
ونازعني البغل اللعين عناني
فوالله ما أدري وإني لحاسب
بسبع رميت الجمر أم بثمان [38]

الدلال والترف: لم يكن جمال المرأة الحجازية الذي تقسو عليه الطبيعة وتبدده متطلبات الحياةالاعتيادية ، وانما هو جمال ناعم نعومة الحياة التي تحياها ، فهي (فتاة متحضرة تحيا حياة ناعمة مترفة في قصريه الحدائق الخضر الملتفة ومن حولهامن يتولى امورها)[39]

وأعجبها من عيشها ظل غرفة
وريان ملتف الحدائق أخضر
ووال كفاها كل شيء يهمها
فليست لشيء آخر الليل تسهر [40]

فهي مترفة منعمة يحيط بها خدمها وجواريها – لهذا – احتفظت بنعومة كفيها ونضارة وجهها الذي تتعهده بالزينة ، فبدا عليه النعيم والترف:

لها وجه يضيء كضوء بدر
عتيق اللون باشره النعيم [41]

ويحيط بالمرأة المتحضرة اترابها ، اللواتي يقمن على خدمتها ورعايتها ، وتقوم صاحباتها بتحمل المسؤولية عنها ، فهن يطفن حولها ليسترنها بأنفسهن وقد وصفهن عمر ببيض السوالف اي بيض صفحات العنق:

فلمّا تواقفنا تحيّر حولها
نواعمُ كالغزلان بيضُ السوالف
يطفن بها مثل الدمى بين سافر
إلينا ومستحي رآنا فصارف [42]

وهي تخرج مع هؤلاء الاتراب الى احضان الطبيعة ، حيث النبت الاخضر ، والزهر الجميل والارض السهلة ويصف عمر هذه الطبيعة الجميلة المونقة على لسان صاحبته وهي تخاطب اترابها ، وتتمنى ، فيقول:

للتي قالت لأتراب لها
قطف فيهن أنس وخفر
إذ تمشين بجو مونق
نير النبت تغشاه الزهر
قد خلونا فتمنين بنا
إذ خلونا اليوم نبدي ماتسر
قلن يسترضينها: منيتنا
لو أتانا اليوم في سر عمر
بينما يذكرنني أبصرنني
دون قيد الميل يعدو بي الاغر
قلن تعرفن الفتى ؟ قلن نعم
قد عرفناه وهل يخفى القمر
فأتانا حين ألقى بركه
جمل الليل عليه واسبطر
ورضاب المسك من أثوابه
مرمر الماء عليه فنضر [43]

هكذا وصلت المرأة الحضرية الى اقصى درجات الترف والحـضارة ، أليسـت الحـضارة هي التي صبغت هذا الجمال بالوان زاهية براقة .

لقـد كان عمر صاحـب ذوق خاص في الجمال (هو الذوق الطبيعي الذي يتفق مع كل من كان مثله في الاصل والنشأة والبيئة ، فهو عربي حـضري مترف مولع بمعاشرة النساء ، وكل من كان عربياً حـضريا مترفا فلن يكون ذوقـه في جمال المرأة الاكذوق عمر بن ابي ربيعه)[٤٤] .

لقـد صور عمر جمال المرأة الحسـي صورا مختلفة، والذي يهمنا الالوان التي شـكلت هذه الصور. فقد وقـف عمر طويلا يتأمل وجه المرأة فوجده نقيا صافيا يشع نورا ، وهو جميل كالقمر:

فـأرتني مُسفِـراً حَسَنـاً
خلتُـهُ إذ أسفَـرتْ قَمَـرا [٤٥]

وهو ابيض يشبه البدر في جماله:

لها وَجْهٌ يُضيءُ كضوءِ بدرِ
عتيق اللون باشره النعيمُ [٤٦]

اما في النهار فهو ابـيض يضيء كما تضيء الشمس ويغنيهم عنها إذا هي غابت:

وَجلَتْ عَشيّةَ بطن مكة إذْ بَـدَت
وجهـا يضيءُ بياضُه الاستارا
كالشَمسِ تُعجِبُ من رأى ويزينُها
حَسَبٌ أغرُّ إذا تُريدُ فخَـارا [٤٧]

وفي الوجه العيون التي تفتن وتغري وتسحـر ، وبما ان العين (هي النافذة التي يطل منها الشاعر على محبوبـته ، وتطل منها عليه) [٤٨] فقـد تفنن عمر في وصفها وابـدع في تصويرها ، فإذا هي حوراء ناعسة كحلاء [٤٩] .

والى جانب حـوار العين ، فإن جمال العين لا يكتمل الا بالكحل ، ولهذا نجد دائما صورة العيون الكحيلة في مرآة عمر الشعرية:

ظبـيٌ تُزَيّنُـهُ عوارِضُـهُ
والعَيْنُ زيْنَ لحَظْهـا كَحلَهْ
ولَـوَ انّهـا بَـرَزَتْ لِمُنْتَصِبٍ
قَسٍّ طويلِ اللّيلِ يبـتهلُهْ
لَصَبَـا وألقى عنـهُ بُرْنُسَـهُ
وَسَعَى وأهونُ سعيه رَمَلُهْ [٥٠]

ويرى عمر ان الجمال في الكحل الالهي وليس في الكحـل الذي تتكلفه المرأة ، لأنها مهما تكلفت في ذلك لا تصل الى مستوى ذلك الجمال:

وَعَينَـيْ مُغـزِلٍ حَـورا
ءَ لَـم تُكْتحلْ مِـنَ الخَـذْلِ [٥١]

ولم يحدثنا عمر عن زرق العيون الا مرة واحدة ويبدو ان الأمر كان عارضا لا يعكس ذوقه العام ، يقول:

سَحَرتني الزّرقاءُ من مارون
إنّما السّحْرُ عند زرق العُيُون [٥٢]

واذا كانت الحلاوة في العينين فإن الملاحـة في الفم كما تقـول العرب [٥٣]. وعمر يدرك جمال الفم



ويرى فيه حبات اللؤلؤ الشتيتة المؤشرة البيضاء:

فابْتَسَمتْ عــن نَيِّرٍ واضحٍ
مُفَلَّجٍ عذبٍ .... (٥٤)

ولعل اهم المقاييس التي يشترط عمر في جمال الفم هو ان يكون عذب المذاق ، تنبعث منه الافاويه الطيبة والطعوم المختلفة في كل وقت من اوقــات النهار ، وحتى اخر الليل:

وَنَيِّرِ النبتِ عَذْبٍ باردٍ خَصِرٍ
كالأُقحــوانِ عِذابٍ طَعْمُهُ رَتَــلا
كأنَّ إسْفَنْطةً شيبت بذي شبمٍ
من صَوبِ أزرقَ هَبَّتْ ريحُهُ شَمَلا
والعَنْبَرَ الأكلفَ المسحوقَ خالَطَهُ
والزَّنْجبيلَ وراحَ الشَّامِ والعسلا (٥٥)

اما الاسنان فيرى جمالها في كونها مؤشرة رقيقة شتيتة مستوية بيضاء كالثلج ، صافية اللون:

بذي أشُرٍ شَتيتِ النبــــ
ــتِ صافي اللَّونِ كالبَرَدِ (٥٦)

وكانت العرب تمدح الســواد في اللثة (٥٧) ،وعمر يمدح ذلك ويرى ان الفم الجميل هو الفم الذي تكون فيه اللثة سوداء ، والاسنان الجميلة تزداد جمالاً اذا كانت فوق لثة لونها احوى:

وَتُدْنِي النَّصيفَ علــى واضحٍ
جميلٍ إذا سَفَرَتْ عنهُ حُرّْ
وإذْ هيَ تَضْحَكُ عنْ نــــيِّرٍ
....

شتيتِ المراكزِ أحْوى اللثاتْ
كَدُرٍّ تَنَضَّدَ فيه أُشُرْ (٥٨)

ومما يتصل بجمال الوجه جمال الخد ، وقــد تفنن عمر في رسم صورة الخد فهو اسيل ممتلئ يسحر كل من يراه:

لأسيلةِ الخدَّينِ واضحةٍ
يَعْشَى بِسُنَّةِ وَجهِها البدرُ (٥٩)

وما يزيد الخد جمالاً الخال الذي في صفحـــته ، ويبدو أن عمر كان مغرما بــالخد الذي يتوســطه خال:

ومن أجلِ ذاتِ الخالِ أحببتُ منزلاً
تَحُلُّ بـــه لاذا صديقٍ ولا زَرْعِ
ومن اجلِ ذاتِ الخالِ يومَ لقيتُهــا
بِمُنْدَفَعِ الاخبابِ سابقني دمعي (٦٠)

اما الجبين فيرى جماله في وضوحه وإشراقه:

غَرَّاءُ واضحةُ الجبينِ كأنها
قَمَــرٌ بـــدا للنَّـــاظرِيــنَ مُنيرُ (٦١)

ولا يخفى اهمية الشعر في إظهار جمال المرأة ، فقد اعتبر جمال الشعر نصف الحسن (٦٢) ، وروي عن عمر بن الخطاب (رض) قوله: (إذا تم بياض المرأة في حسن شعرها فقد تم حسنها) (٦٣) ، وقد وقف عمر بن ابي ربيعة امام شعر المرأة فأشــاد بلونه الفاحم ، الطويل المتدلي:

وبفرعٍ قد تدلَّى فــاحــمٍ
كتــدلِّــي قِنْوِ نخلِ المُجْتَنِي (٦٤)



او الحالك اللون المسترسل كعناقيد الكروم:

ولها أثيثٌ كالكروم مُذيّلٌ

حَسَنُ الغَدائِرِ حالكٌ مَضفُورُ [٦٥]

ويصف شدة سواد شعر حبيبته وقد قــامت لوداعه ،فيقول:

لما وقفنا نُحييهم وقد شحطت

نعامة البين فاستولت بهمْ أُصُلا

قامتْ تَرَاءَى لِحَيْنِ ساقَهُ قَدَرٌ

وقــدْ نَرَى أنّها لَنْ تَسْبِقَ الأجَلا

بِفَاحِمٍ مُكْرَعٍ سود غَدَائِــرُه

تَثْنِي على المتنِ منهُ واردا جثلا [٦٦]

ويرى عمر جمال المرأة في طول العنــق الــذي يتناسب مع طول القامة وأعتدالها ومع طول الشعر وأسالة الخد:

إذ تبدّت لنـــا فـــأبدت أثيثـــاً

حالكـــاً لونُهُ وجيداً أسيلا [٦٧]

واذا كان الجمال الالهي يتمثل فـــي طول الجيــد وغيده ، فإن المرأة تضيف الى هذا الجمال جمـــالا صناعيا ، فجيدها أغيد زين بالدر والياقوت:

وبجيــد أغيــد زيّنَـــــهُ

خـــالصُ الـــدُّرِّ وياقوتٌ بهي [٦٨]

ويكتمل جمال المرأة بصفاء بشرتها ، ونقاء لونها ولهذا (قيل احسن النساء الرقيقة البشـــرة النقــية اللون ، يضرب لونها بـــالغداة الى الحمرة وبالعشي الى الصفرة) [٦٩]

وهذا شيء محـــمود في لون المرأة وجاء مثل هذا الوصف في القـــرآن الكريم في قـــوله تعالى ((كأنهن بيض مكنون)) [٧٠] فقد شبـــهت النســـاء ببـــــيض النعام الذي يميل الى صفرة في لونه . فاللون الابيض الذي يميل الى صفرة (هو أحسن ألوان النساء) [٧١] إذ انه يشير الى نقـــاء البشـــرة وصفائها فهي تتلون بلون النهار فتكون بـــيضاء مع وهج الشـــمس ، وصفراء مع الغروب ، وفي هذا المعنى يقول ذو الرمة:

بيضاءُ صفراءُ قد تنازعها

لونـــان مـــن فضة وذهب [٧٢]

وروي عن اعرابي قال وهو يصف امرأة (لها جلد من لؤلؤ رطب مع رائحة المســـك الاذفر ، في كل عضو منها شمس طالعة) [٧٣] . وذوق عمر في هذا الجانب لا يختلف عما سبق ذكره ، فهو يصور المرأة التي يعشقـــها ، والتي يراها ذات بشـــرة بيضاء صافية تتلون بـــلون النهار ، فهي ناصعة البـــياض حـــينا، وصفراء بـــــلون الورس اي (الزعفران) حينا اخر ، يقول:

غرّاءُ واضحـــةٌ لهـــا بَشَـــرٌ

كالرّقّ مُستَعِرٌ من الوَرْسِ [٧٤]

ثم ينتقـــل عمر الى تقـــديم الصورة الحـــركية للمرأة ، فيصور مشـــــيتها ، لأن فيها من الدلال والاغراء والجمال مايستوقفه ، فصور مشـــيتها



وتمايلها كما يتمايل الغصن الطري الاخضر فـوق الشجرة:

تمشي الهوَيْنَا إذا مَشَتْ فضلاً
وهي كمثل العُسْلُوج في الشجر [٢٥]

ويقول في موضع اخر مشبها مشيتها بمشـية الغزال:

مثْلُ غزالٍ يَهُزُّ مشيتـــهُ
أحـوى عليه قلائدُ الذَّهب [٢٦]

هذه بعض مقاييس الجمال الحسـي في المرأة كما صورها عمر ، فضلاً عن ذلك يمكن القـول إن صورة المرأة في شعر عمر لم تكن صورة حسـية فحسب ، وانما هي صورة معنوية ايضا يقـف فيها الشاعر عند نفسـية المرأة ، ويتحسـس عالمها الداخلي ، ويقـدم لنا صورا عن تجلدها وتمنعها وكتمانها الحب، وصورا اخرى عن عدم صبـرها على فراق من تحب فهي تسـكب الدموع وتسـهر الليالي وتعد سـاعات الفراق ، وفي كل ذلك نجد الكلمات ملونه تعبر عن كل موقف:

وذاتِ وَجْدٍ علينا ماتبوحُ به
تُحْصي اللّيالي إذا غِبْنَا لنا عددا
تَبكي علينا إذا ما أهلُها غفلُوا
وتَكْحَلُ العينَ منْ وَجْدٍ بنا سُهُدا
حريصة أنْ تَكُفَّ الدَّمْعَ جاهدةً
فما رقَـا دَمْعُ عينيها وما جمدا [٢٧]

وإذا كان الفراق يؤلم المرأة ويحـزنها ، فإنها تتمنى ان يكون عمرها كله لقاء ، وإذا كان لقاؤها بصاحبها يتم تحت جنح الظلام ، وفي ساعات الليل فإنها تتمنى ان يكون الشهر كله ليلاً ، حتى يتم لها ماتريد من وصال ولقاء وحديث:

سمْونَ يقُلْنَ: ألاليتنـــا
نرى ليلنـا دائمـا أشْهُرا
ويَغْفَلُ ذا الناس عن لَهْونـا
ونسْـمُرُهُ كُلَّـهُ مُقْـمرا
وَقُمْنَ يَقُلْنَ لـو أنّ النّهـا
رَ مُدَّ لهُ اللّيْلُ فاسـتأخرا
لقينـا به بعضَ مانشتهي
وكان الحديثُ به أسْورا [٢٨]

والمرأة تقـدر لكل امر نتائجه ، فهي ترى في قدوم عمر الى بيتها خطراً يتهدد حياتها ويعرض سمعتها للشبهات ، ولهذا تلومه على قدومه اليها قبل ان يعلمها ويرسل اليها برسله:

فلم يَرُعْهَا وقد نضّت مجاسدَها
إلاّ سَوَادٌ وَرَاءَ البيت يَسْتَتِرُ
فلطمتْ وجهها واستنبهت معها
بيضاءَ آنسةً من شأنِها الخفرُ
مابالُهُ حين يأتي أخْتَ منزلنا
وقد رأى كثرة الاعداء إذ حَضَرُوا
قالت: أردتَ بذا عمداً فضيحتنا
وَصَرْمَ حبلي وتحقيق الذي ذكرُوا



هلاّ دَسَسْتَ رَسُولاً منك يُعْلمني

ولم تَعَجّلْ إلى أنْ يسقُطَ القمَرُ [79]

فمثل هذه المرأة تفكر تفكيراً واقعياً يتناسب مع طبيعة المرأة ، التي لا تجرؤ على مواجهة اهلها او مخالفة قـيم وتقـاليد مجتمعها . لذلك تخاف على سـمعتها ، ومن علامات خوفها تولهها وعضها على بـنانها ، وهي تظهر ذلك إذا فوجئت بقـدوم صاحبـها وشـعرت بـالخطر الذي يعرضها للفضيحة[80] . ومن علامات خوفها ايضاً لطم الوجه كما تقـدم في المثال السابـق الذي بـدت الالوان واضحة فيه .

وتعاتب المرأة صاحبها بكل جرأة وتكشف حقيقـة امره وتبـدله ، وتكتب بعتابـها ، وتعلن الهجر والبعاد:

كتبتْ تَعْتِبُ الرَّبـابُ وقـالت:

قـدْ أتانـا ماقلتَ في الأشْعارِ

سادرا عامدا تُشَهِّرُ بـاسْمي

كي يَبُوحَ الـوشاةُ بـالأسرارِ

فاعْتَزِلنا فَلَنْ نُراجعَ وصلاً

مـاأضاءتْ نُجومُ ليلٍ لسارِ [81]

لقد كشف عمر عن نفسـية المرأة بـمافيها من تضاد وماتحـمله من خوف وجرأة ، وفي نفسـية المرأة جمال باطن لا يقل اهمية وتاثيرا عن الجمال الظاهر ، وقـد وقـف عمر امام الجمال المعنوي وجسده بالصور الشعرية الملونة ، فقد كان عمر يستشعر الجمال في حديث المرأة ، ويعتبر حديثها غنما لمن ينال ذلك ، لا سيما من كانت محبوبـته بجمال محبوبة عمر التي رسـم لها هذه الصورة فقال:

حُرَّةُ الوَجْهِ والشّمائلِ والجَوْ

هَرِ ، تَكْليمُها لِمَنْ نالَ غُنْمُ

سَلْـبُ القـلبِ دَلُّها وَتَقـيٌّ ..

مثْلُ جيدِ الغزالِ يَعْلُوهُ نَظْمُ

ووضيءٌ كالشّمسِ بينَ سَحابٍ

رائـحٌ مَقْصَرَ العشيَّةِ فَخْـمُ

وشَتيتٌ أحوى المراكزِ عَذْبٌ

ماله في جميعِ ماذيقَ طَعْمُ [82]

ونظرات المرأة تتكلم كما يتكلم اللسان ، ويؤكد عمر انه يفهم حـاجة المرأة من نظراتها ، ويفهم من ترديد طرفها ماتقوله في نفسها:

نظرتْ إليكَ وذُو شِبامٍ دُونهـا

نظـرا يكـادُ بسرها يَتَكلَّـمُ

فأبانَ رَجْعُ الطَّرفِ أنْ لاترْحَلَنْ

حَتّى يَجِنَّ النَّاسَ ليلٌ مُظْلِمُ [83]

ولم يغفل عمر إدراك الجمال الذي تحمله ابتسامة المرأة والمعاني التي تترجمها ، فالمرأة حـين تبتسم تظهر مافي فمها من سحر وجمال ملون:

واضح عذْبٍ إذا مـــا ابتسمتْ
لاحَ لَوْحَ البَرقِ في وسط الحبي [84]

وقـد اشار ابن عبد ربـه الى مبـسم الـمرأة فقـال (بسـمة المرأة من انواع مفاتنها وعوامل اغرائها) [85] لأنها بها سحرت ألبابهم ، ولهذا تفنن الشعراء في وصف المبسم ، ومنهم عمر بن ابـي ربيعه الذي يقول:

وتَبْسمُ عـن غُرٍّ شتيت نباتـهُ
لَهُ أشَرٌ كالأقحوانِ المُنوّرِ [86]

والاقحـوان كما هو معروف نبـت طيب الريح زهره ابـيض ، ونجده في موضع آخر يسـتعين بـتضاد اللون لتوكيد وتجسـيد جمال محبوبـته وابتسامتها التي تنير ظلام الليل الدامس:

بـــبـــاردٍ ذي رونـــقٍ
لو كان في غلسِ الظّلام أنارا [87]

ربما ابتعدنا قليلاً ، لان حديثنا عن القيم المعنوية التي تطرق اليها عمرفي شعره، ومن القيم العربية التي بدت واضحة في شعره ،والتي تمسـكت بـها المرأة قيمة الحـياء والعفة ((وحـياء المرأة من مكملاتها في نظر الرجل لأنه دليل علـى تصونهـا وعفتها وتمنعها وأنوثتها ، وقد اعجب بـه العرب لأن اخلاقهم قـائمة على الغيرة والعفة والاشـادة بالمرأة المستكملة لصفات الأنوثة)) [88] وهم يعدون الحياء توأم الحياة من أجل هذا أشاد عمر بحـياء المرأة الحجازية وعفتها ، وصاحبات الشاعر قـد قرن بالخفر – اي الحـياء – فضلاً عن الحسـن والجمال:

قـد هـاجَ أحزانَ قَلْبِكَ الـذكر
واشتاقَ ، والشّوقُ للفتى فكَرُ
هيجني البُـدْنَ المـلاحُ فمـا
أنفكُّ بين الحسانِ أقتَصـــرُ
تَستُرهنَّ الخزوزُ إن فُتحت
يومـا مقاصيرُ دونهـا الحُجَرُ
هيفٌ رعابيبُ بُـدْنٌ شُمُسٌ
فيهنَّ حَسَـنُ الـدّلالِ والخَفَرُ [89]

وحياء المرأة يزينها كما يزينها جمالها:

ودَعَـتْ حـوراءَ آنسـةٌ
حُـرّةٌ منْ شأنِها الخَفَرُ [90]

والى جانب الحياء تمسـكت المرأة الحـجازية بالعفة التي اشتهرت بها المرأة العربية منذ القدم فهي مصونة دائما في بيتها ، لم تألف الجلوس في الطرقات وأمام الابواب:

بيضاءَ آنسةٍ للخدرِ آلفةٍ
ولم تكن تألف الخوخات والسُدَدا [91]

هكذا كانت المرأة الحـجازية تتمسـك بالقـيم والتقاليد العربية الأصيلة وتحـرص على أن تظل سمعتها طيبة وشرفها طاهرا.

وعلى الرغم من تمسـك المرأة الحـجازية في

العصر الأموي بالتقاليد الاجتماعية، والقيم الخلقية العربية ، الا ان رياح الحضارة الجديدة التي هبت على المدن العربية جعلت المرأة العربية في مدن الحجاز تعلن الثورة والتمرد ولكنها ثورة هادئة لا تستطيع أن تجهر بها أو ترفع صوتها معلنة عنها ، ويحدثنا صاحب الأغاني عن هذه الحرية في صفحات عديدة من كتابه (٩٢) . ومن القيم والتقاليد الجديدة التي نراها كثيرا في شعر عمر الحديث عن الرسل والرسائل ، وكان لرسائل المرأة طابع خاص فهي ليست رسالة بقدر ماهي تحفة فنية ملونة ، فقد كتبت بمداد عطري جمع بين الكافور والمسك والعنبر والبخور. ونقشت كلماتها على تبرة مسبوكة وضعت في قطعة من القماش الابيض .وربطت بعقد من الياقوت الخالص. وزينت بأنواع مختلفة من الحلي والجواهر .فالمرأة تتفنن في رسائلها الملونة الى عمر .وهو يترجمها بلوحة شعرية زاهية الالوان:

أتاني كتابٌ لم يَرَ الناس مثْلَهُ
أُمدّ بكافور ومسك وعنبر
كتابٌ بسكٍّ حالك وبصُفْرة
وَمسك صُهابيٌّ يعلُّ بمجمر
وقرطاسهُ قُوهيَّةٌ ، وربـاطهُ
بعقد من الياقوت صاف وجوهر
على تبرة مسبوكة هي طينَةُ
وفي نَقْشه: تفديك نفسي ومعشري
وفي جَوْفه: مني إليك تَحيّةٌ
فقد طال تهيامي بكم وتذكري
وعنوانه: من مُستهام فؤادُهُ
الى هائم صَبٌّ من الوَجْد مُشْعَر (٩٣)

لقد بدت لنا في هذه اللوحة الوان جديدة فالصهابي: من فيه حمرةٌ أو شقرةٌ ، اما القوهية: فهي القطعة من القماش الابيض .فعنوان الرسالة يشير الى أنها مرسلة من محب الى حبيب والذي بداخلها أجمل واحلى كلمات قيلت في الحب .

وخلاصة القول ان عمر شاعر فنان وان خيوط الحقيقة تداخلت في شعره مع خيوط الخيال بحيث يصعب الفصل بينهما ، ونحن لن نسأل عمر كما سأله معاصروهُ ، اكل ماقلته فعلته ؟ لنعرف مدى الحقيقة والخيال في شعره . ومن الذين اساء فهم عمر صديقه ((ابن أبي عتيق)) حين تصور ان الشاعر يلتزم بكل مايقول في شعره ، وان شعره يمثل حقيقة واقعة ، لذلك نجد ابن أبي عتيق يقف عند قوله:

فلستُ بناس ليلةَ الدّار مجلسا
لزينبَ حتّى يعلُوَ الرّأسَ رامسُ
خلاء بَدَتْ قمْراؤُه وتمخّضَتْ
دُجُنّتُهُ وغابَ من هو حارسُ
فما نلتُ منها مَحْرما غَيْرَ أنّنا
كلانا من الثّوب المُوَرّد لابسُ (٩٤)

ليقول ((أمنا يسخر ابن أبي ربيعة ، فأي محــرم بقي)) [١٩]

انه يقيس شعر عمر بمقياس الواقــع الحــرفي الذي يجعله يرفض هذا القــول من دون أن يدرك حاجات الفن ومتطلباته .

بهذا الفهم للحقيقة والخيال في شعره نســتطيع ان نتصور حقيقـــة العصر الذي عاش فيه عمر وطبيعة الحــياة الاجتماعية. ان عمر كان صورة صادقة للعصر الذي عاش فيه ، وان شعره يعكس حقيقة واقــعه الذي قــدمه بــصورجميلة زاهية الالوان .

الهوامش والمصادر

١ ـ لسان العرب ، ابن منظور ، طبعة مصورة عن طبعة بولاق ، مصر (د.ت) ، (مادة لون)

٢ - ديوان طرفة بـن العبــد ، تحقــيق درية الخطيب ولطفي الصقال ، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق ، ١٩٧٥ ، ١١٠ .

٣ - الافصاح في فقه اللغة ، حسين يوسف موسى وعبد الفتاح الصعيدي ، دار الفكر العربي ، بيروت (د.ت) ٩١ / ١٣١٩ .

٤ - ديوان الاعشــى الكبــير ، تحقــيق محمد محمد حســين ، المطبعة النموذجية ، مصر ١٩٥٠، ٢٠١ .

٥ - ينظر الالوان واحساس الشاعر الجاهلي بها، الدكتور نوري حمودي القيســي ، مجلة الاقــلام الجزء الحادي عشــر ، الســنة الخامســة ، ١٩٦٦ ، وفيه احــصى الاســتاذ الفاضل هذه اللوان في الشعر الجاهلي .

٦ - سورة فاطر الاية ٢٨ .

٧ - سورة فاطر الاية ٢٧ .

٨ - سورة الروم الاية ٢٨ .

٩ - رســالة الالوان ، ابــن حــزم الاندلســي ، تحقــيق عدد من الباحثين ، النادي الادبي بالرياض ، السعودية ١٩٧٩ ، ١٤ .

١٠ - دراســـات ادبـــيه عباســـية ، الدكتور يونس احمد السامرائي ، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد ، ٢٠٠٠ ، ٨ .

١١ - التخطيط والالوان ، كاظم حــــيدر ، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي ، جامعة بغداد (د.ت) ، ٢٠٢ .

١٢ - محيط الفنون ، الفنون التشـــكيلية ،د. احمد فكري ، دار المعارف بمصر (د.ت) ، ١٨٨ .

١٣ - الحضارات ، لبيب عبد الساتر ، دار المشرق ، بيروت لبنان ، ١٩٧٧، ٦٩ .

١٤ - مقدمة ابـن خلدون ، عبـد الرحمن بـن محمد ،طبعت دار الشعب ، (د.ت) ، ١٥٤.

١٥ - التطور والتجديد في الشعر الاموي ، د. شوقي ضيف ، دار المعارف بمصر ، (د.ت) ، ٦٤.

١٦ - الشــعر والغناء في مكة والمدينة، د. شوقـــي ضيف ، دار المعارف بمصر ، (د.ت) ، ١٧٧٥.

١٧ - الاغاني ، ابـــو الفرج الاصفهاني ، الهيئة المصرية العامة ، ١٩٧٠، ٣٩/ ١١٠.

١٨ - اعلام النساء في عالمي العرب والاسلام ، عمر رضا كحالة ،

١٨ - اعلام النساء في عالمي العرب والاسلام ، عمر رضا كحالة ، مؤسسة الرسالة بيروت ، ١٩٧٧ ، ٣/١٤٢ .

١٩ - ينظر الاغاني ١١ / ١٨٨ — ١٨٩.

٢٠ - تاريخ الشعر العربي في العصر الاموي ، د. يوسف خليف ، دار الثقافة ، القاهرة ، ١٩٧٦، ٧٩ .

٢١ - تاريخ الادب العربي ، حنا فاخوري ، المكتبة البوليسية ، بيروت (د.ت) ، ٦٥٧- ٦٥٨.

٢٢ - المحاسن والاضداد ، الجاحظ ، تحقيق فوزي عطوي ، الشركة اللبنانية للكتاب بيروت ، ١٩٦٩، ١٨٩.

٢٣ - الاغاني ٧٦/١.

٢٤ - المصدر السابق ٢٦٨/١.

٢٥ - ديوانه ٩٤، المحير: الزين .

٢٦ - ديوانه ٤١١، محقق جندي: اراد به ثوب منسوب الى الجند وهو في اليمن .

٢٧ - المصدر السابق ٢٨٨ .

٢٨ - المصدر السابق ٤٢٠ ، الريط: الملاءة ، والمروط: كساء من خز او كتان وقيل هو الثوب الاخضر .

٢٩ - ديوانه ٩٦ .

٣٠ - المحاسن والاضداد ، ١٧٤.

٣١ ينظر الصحاح في اللغة والعلوم ، تقديم الشيخ عبد الله العلايلي ، تصنيف نديم مرعشلي ، دار الحضارة العربية ، بيروت ، (د.ت) ، (مادة مسك) .

٣٢ - ديوانه ١٥١.

٣٣ - المصدر السابق ١٥٧.

٣٤ - المصدر السابق ١٧١.

٣٥ - المصدر السابق ١٧٣.

٣٦ - المصدر السابق ٢٤٠ .

٣٧ - المصدر السابق ١٤١ .

٣٨ - المصدر السابق ٢٦٥- ٢٦٦ .

٣٩ - تاريخ الشعر العربي ، يوسف خليف ٧٩ .

٤٠ - ديوانه ٩٥ .

٤١ - المصدر السابق ١٥٧ .

٤٢ - المصدر السابق ٢٦٧ ، السوالف: جمع سالفة وهي صفحة العنق .

٤٣ - المصدر السابق ١٥١ .

٤٤ - شاعر الغزل ، عباس محمود العقاد ، سلسلة اقرأ ، العدد ٦ ، دار المعارف بمصر ، ١٩٦٥ ، ٨٠ — ٨١ .

٤٥ - ديوانه ١٣٢ .

٤٦ - المصدر السابق ١٥٧ .

٤٧ - المصدر السابق ١٢٧ — ١٢٨ .

٤٨ - الغزل في العصر الجاهلي، د. احمد الحوفي ، طبع دار القلم ، بيروت ١٩٦١، ٤٢، ٤٦.

٤٩ - ينظر ديوانه ١٥٧ .

٥٠ - المصدر السابق ٢٦٦ .

٥١ - المصدر السابق ٢٣٦ ، الخذل: جمع خذول وهي الظبية التي تقيم على ولدها .

٥٢ - المصدر السابق ١٩٦ .

٥٣ - ذيل الامالي والنوادر ، ابو علي القالي ، دار الفكر بيروت (د. ت) ، ١٩٦ .

٥٤ - ديوانه ٢٤٨ .

٥٥ - المصدر السابق ٢٥٨ .

٥٦ - المصدر السابق ١٤ .

٥٧ - تزيين الاسواق في اخبار العشاق ، الانطاكي ، دار حمد ومحيو ، بيروت لبنان ، ١٩٧٦ ، ٦/ ٢٦٨ .

٥٨ - ديوانه ١٧٦ — ١٧٧ .

٥٩ - المصدر السابق ١٤١ .

٦٠ - المصدر السابق ١٨٢ .

٦١- المصدر السابق ١٢٥ .

٦١ - ينظر تزيين الاسواق ٢/٢٢٧ .

٦٢ - روضة المحبين ، ابن القيم الجوزية دار الصفا ، بيروت ، ١٩٧٣ ، ٢٣٧ .

٦٤ - ديوانه ٤٨١ .

٦٥ - المصدر السابق ١١٥

٦٦ - المصدر السابق ٢٥٧ .

٦٧ - المصدر السابق ٢٧٤ .

٦٨ - المصدر السابق ٤٨١ .

٦٩ - المحاسن والاضداد ١١٤ .

٧٠ - سورة الصافات الاية ٤١ .

٧١ - تفسير الجلالين ٥٩٦ .

٧٢ - ينظر المستطرف في كل فن مستظرف ، الابشيهي ، دار احياء التراث العربي ، ١٩٥٢ ، ٢/١٥٦ ، لم ترد القافية المقيدة في ديوانه المطبوع ووردت برواية اخرى يقول فيها:

كحلاءَ في برجٍ صفراء في نعجٍ

كأنها فضةٌ قد مسها ذهبُ

ينظر ديوان ذي الرمة ، تحقيق عبد الرحمن المصطاوي ، دار المعرفة بيروت ٢٠٠٦ ، ١٢ .

٧٣ - المحاسن والاضداد ١١٤ .

٧٤ - ديوانه ٤٧٧ ، الورس: الزعفران .

٧٥ - المصدر السابق ١٤٤ ، العسلوج: مالان واخضر من قضبان الشجر .

٧٦ - المصدر السابق ٤٢٠ .

٧٧ - المصدر السابق ٢٢٩ .

٧٨ - المصدر السابق ١٧٤- ١٧٥ .

٧٩ - المصدر السابق ١١٤ — ١١٥، المجسد:القميص الذي يلي الجسد .

٨٠ - ينظر ديوانه ٩٦ .

٨١ - المصدر السابق ١٣٦.

٨٢ - المصدر السابق ١٤١ — ١٤٢ .

٨٣ - المصدر السابق ١١٦ .

٨٤ - المصدر السابق ٤٨١ .

٨٥ - العقد الفريد ٦/٨٠.

٨٦ - ديوانه ١٤ .

٨٧ - المصدر السابق ١١٨ .

٨٨ - الغزل في العصر الجاهلي ، د. احمد الحوفي ، ٧٥ .

٨٩ - ديوانه ٤٨٢ .

٩٠ - المصدر السابق ١٢١ .

٩١- المصدر السابق ٢١٩ .

٩٢ - ينظر كتاب الاغاني، ١/١٥٧ ، ١/٦ ، ١٦٨ وغيرها .

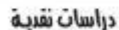
٩٣ - ديوانه ١٥٠ .

٩٤ - المصدر السابق ٢٦٥ .

٩٥ - الاغاني ١/١٤ .

نيتهم بالالوان المزججة ، والزجاج الملون في الابـــنية الدينية والعامة ، والبـــيوت الخاصة .


٢٠١٣
بغداد
عاصمة الثقافة العربية



اللغة في مستويات الإمكان

هاشميات الكميت

أ. د. علي كاظم أسد
كلية الآداب ــ جامعة الكوفة

المورد
العدد
الثاني
لسنة
٢٠١٣

لا يزال الدرس النقديّ المعاصر بعيداً من الانفراد بنصٍّ فني واحـد، مؤثراً العمل في ديوان، أو خطٍّ فني، أو مجموعة فنية، والدراسة هنا تقـترب من مفهوم التركيز على نصٍّ واحـد، للافادة من امكانية البحث في طبقات العمل الفني والتدقيق في تفصيلاته والتحرك الحرّ في أفق الافادة من فاعلية الادوات النقدية، بسبل اجرائية كاشفة.

وقد انتهيت في بحثين سابقين[١] إلى جدوى هذا الدرس، الذي يؤكد نقطتين، الأولى: الانفراد بنصٍّ واحد، والثانية: تحقيق مفهوم النص الفني وصولاً إلى مفهوم مصطلح (النص).

وقد انتهيت إلى أن هذا المفهوم متحقّق في البيت الشعري الواحـد، بالتطبـيق والتنظير، ولما تمّ هذا، انطلقت في هذا البحث، كحلقة تطبيقية أخرى ولأهداف أخرى يسعى إليها هذا البحث.

ويحسن، هنا، أن أجمل بعض ما انتهيت إليه: ان البيت جملة شعرية كاملة لها حدودها التي تبـعث إلى الذهن صورة لغوية مبدَعة مؤثرة، والجملة، بـداهةً، أو في عموم الانجاز اللغوي: كون مستقـل؛ فهي من منظور منطقي عام: ما يحسن السكوت عليه، بمعنى: أنه لايحتاج إلى غيره، لانه رمز تركيبي

كامل له حدود مستقلة للدلالة على تعبير تام؛ وهذا يقابل الجملة الشعرية (البيت)، وهي صورة مبدعة مؤثرة لاتحتاج أركانها التأثيرية إلى شيء آخر، فما يحسن السكوت عليه، في الكلام غير الشعري، يكافئ: ما يتمّ به التأثير، في الكلام الشعري، فالجملة كنبضة القلب: كلٌ كامل مستقل، وليست جزءاً من كل، فليس للنبض صورة كاملة أجزاؤها نبضات، بل النبضة الواحدة بنفسها كلٌ كامل، يرسو بناؤها على فعلين، الأول: عطاء، والثاني: أخذ لأجل العطاء، وبهذين الفعلين يكمل جناحا النبضة وهي كل كامل مستقلّ، كذلك البيت الشعري جملة كاملة مستقلة لها حدودها التأثيرية والدلالية لها جناحان متكافئان يؤدي بعضهما إلى بعض بصورة مختلفة أو متنوعة ؛ وهذا تصحيح لمفهوم (الكل)، ومفهوم (الجزء) في كثير من اتجاهات الدرس النقدي، في هذا المجال.

قد يقول قائل: إنّ النقد، عموماً، ينظر إلى النصوص الفنية، من خلال الوحدة العضوية، وإنك تذهب مذهب التجزئة. وقد سمعت هذا أو أشباهه من بعضٍ لم يختصّ بالنقد بل حام حول هوامشه، أو أنه دأب على نقل أفكار لم يعقلها ولكنه ينقلها حسب. ومهما يكن من أمر فانّ مثل هذا وارد، ولكنْ أمرصحته رهن بأن لو كان ثمة ما يُسمّى بالوحدة العضوية بصفة قارّة، مصطلحاً، أو مبدأ، أو فكرة، أو عنصراً من عناصر النص الفني، أو أن أحداً ممن يقولون بها، أو يتفق على افتراضها، قد اتفق على اسم محدّد لها؛ والمصطلح، كما هو معروف: تركيب ثابت ليدلّ على مفهوم ثابت.

إن الوحدة، وليست العضوية، معطىً من معطيات النص، وليست عنصراً أصيلاً من عناصره، ولاتفرض على النص كمقول نقدي، فضلاً عن أننا لاننطلق من مبدأ (وحدة البيت) بمنظورها القديم ومن جانبه الساذج ايضاً وهو الذي دار بتصورّ سطحي من بعض القدماء أو تصورّ بعض المحدثين السطحي، ولاندعو له، لأن النقد العربي في ألمع لفتاته نظر إلى البيت بكونه جملة كاملة ولذلك منعوا (التضمين) وليس منعهم هذا صادراً من فكرة وحدة البيت بشكل قسري كما يُظنّ، بل لانه جملة كاملة مستقلة، ثمّ اننا نجزّئ شيئاً، بل ننظر في مفهوم(الجزء) وفي مفهوم (الكل)، ثم نقف لنسأل: هل، حقاً، ان البيت جزء من القصيدة، وهل هي كلٌ ؟ اننا ننظر إلى (بيئة) النص وظروف انجازه، وبعد ذلك يحقّ لنا ان نستنبط الجزئية والكلية من آفاق تلك البيئة، لا من مقولات النقد المعدّة سلفاً سواء أكانت (تلك المقولات) وحدة البيت التي اتهم بها القدماء ظلماً، أم الوحدة العضويةOrganic Unitالتي تنتاب بعض المحدثين مرضاً، أو تقليداً لمذهب اندثر حتى في بيئاته الغربية .ان الوحدة، ترد تلقائياً إلى ذهن المتلقي اذا ظهر المقول الفني الذي لايعني أنه قصيدة فربما كان ديواناً أو جملة واحدة؛ أما النظر فيه على أنه جزء من كل فهو أمر خاضع للنسبية أكثر من خضوعة للإطلاق، فليس هناك قاعدة لاريبة لمثل هذا الوجود المستقل؛ فربما أدّى البيت إلى تكوين بيتٍ آخر (بلا تضمين ولاتعليق) بمعنى أنه ربّما دفعه بيت سابق إلى أن يكون؛ وهذا لايعني جزئيته أو تبعيته، فمن أيّ شيء



هو جزء ؟؟ أمِنَ البيت السابق؟ أم أن البيت اللاحق جزء منه؟ هذا اذا عثرنا على ابيات سبّبت غيرها أو كانت هي نتيجة غيرها؛ اذاً لايعني هذا كله جزئيته، بل على العكس، يعني بعناد، استقلاله ؛ لأن البيت بناء خاص، في بناء عام، مثّله مثل الإنسان، الذي لاشكّ في أنّه كيان مستقل كامل ؛ أهو جزءٌ لأنّه مولود من غيره ووالد لغيره؟ كلاّ بل ان الجنين وهو في رحم أمه مستقلّ استقلالاً كاملاً، بل ليس هو عضواً من أمه؛ اما أنه يستمد غذاءه منها فلا يعني هذا تبعيته في استقلال هيكله، أو أنّه جزء من امه؛ كذلك البيت، فهو، في بعض الاحيان، بين سبب لغيره، ونتيجة غيره، وهو في كل الاحيان، مستقل، والذي يستمده من القصيدة الايقاع الموزون فقط، لأن القصيدة نظام ايقاعي موزون عام يدفع كل شيء فيه على الانتظام، ويدفع كل شيء فيه على ان يكون نظاماً خاصاً كاملاً مستقلاً. اذن يستمد منها نزعة الانتظام.

إن البيت مستقلٌ حتى وهو في ذهن شاعره، قبل أن يأخذ حيزه وهذا هو المهم عند النقاد الذين ينظرون إلى النصوص على انها أداء لغوي متميز، وعند النقد الأصيل الذي يخدم المتلقي ويخدم النص ويرتقي به إلى وجود حضاري أو رؤية حضارية أسمى ؛ فالبيت وهو مستقل في ذهن شاعره لابد له في تكوين غيره، أما اذا أخذ حيّزه، وهو هيكل مستقلٌ بين ابيات القصيدة، فانه، حينئذ، اكتسب المكوّن لدفع غيره، اذا احتاج السياق العام إلى ان يدفع بيتٌ بيتاً إلى كون جديد.

ان وجود البيت في بيئته الخاصة (القصيدة) لايعني أنه تابع له محتاج إلى غيره، لان هذا الفهم لمفهوم الاستقلال فهم ناقص، اما اذا جاء باحث هدفه دراسة القصيدة، كاملةً بكونها بنية كاملة، لبناتها الابيات،كدراسة المجتمع ولبناته الافراد، والافراد، كما هو معلوم، منتسبون إلى المجتمع ولكنهم مستقلّون هياكل؛ فان هذا شأن اخر من شؤون الدرس النقدي ليس هدفه استقلال النص أو الاجزاء، بل هدفه، ايضاً، الكشف عن التأثير والتأثر، مثلاً، أو السبب والمسبب، فضلاً عن اننا حينما نقف بين يدي الاداء الفني للقصيدة العربية، نحسّ أن هذا الأداء يريد أن يشعرك أنك بإزاء ابيات مستقلة؛ فما ان ينقضي بيت إلا وقد أشبعت اشباعاً كاملاً لتبدأ من جديد، اما قضية الوحدة فهي احساس آخر يتعامد مع احساسك الأول لتخرج بفضاء خاص فيه اشياء كثيرة لها وجودها المستقل كلاً على حدة ولكنها كلها في هذا الفضاء.

إن النقد افق فكري واسع لاينحصر في قضية واحدة كالوحدة مثلاً لأنها قضية من قضايا النقد الذي يكون موضوعه النصوص فقط، وهي من قضايا النقد الاجرائي، في حال مناقشته الاعمال الفنية المنجزة في استعمال بعض المعايير وليست هي من سمات النقد ولامن واجباته أو أسسه؛ لان النقد لاينحصر كما قلنا في جزء معين، فهناك النقد الموضوعي التقويمي والتفسيري والسياقي، والتنظيري ايضاً في مجالات كثيرة، وهكذا، وهنا في هذه الدراسة نمارس نوعاً من النقد الاجرائي التحليلي يمكن أن نطلق عليه النقد الذي من أهدافه " الاكتناه" أي الذي يكتنه ماهية النص

الشعري أو ما الذي يؤدي باللغة إلى ان تكون شعراً وبأيّ مدى،أي: هذا المدى هو البيت ام هو القصيدة ؟ أتكون الكلمات شعرية بالمدى أم بالقصيدة؟

إن هذه الدراسة يقوم منهجها على تحصيل ما يتحصّل ولاتقوم على تحصيل سابق على النص المدروس؛ لأنّها تحليل لمستويات البناء كلها؛ ولاتفرض هذه الدراسة شيئاً خارجياً على النص بل تنظر في النص فقط.

الدراسة:

قال الكميت[٦]:

أجاعَ اللهُ مَن أشبعتموه
وأشبع من بجوركمُ أجيعا

النص، بهذا المنطوق، لايصافح السمع بسلام؛ فهو صيحةغاضبة متوعدة، متهِّمة، تحمل حيثيات اتهام الواقع، وتحاسبه، ضمناً، حساباً ينصبّ على تقريع الضمير الحسي (العام) من حيث التزاماته، ناعية عليه منعه الحق عن مستحقه؛ فأدى هذا إلى (جوع) في غير محلّه، والى (شبع) في غير محلّه، رامزةً بهما (أي الجوع والشبع) إلى زوال كل شيء من مكانه الطبيعي؛ فهي (أي الصيحة) حملة على سلوك مسيطر، تحمل حلولها التغييرية بفعلي التمنّي: أجاع، أشبع. ولم ينسَ الشاعر أن يُشهر بوجه المخاطب اللفظ المقدس (الله جل جلاله) داعماً به اتهاماته، ومسوّغاً به تقريعه للواقع، مكرّساً الاتهام في عملية التوزيع، وحاكماً عليها بالفساد، ومن هذا المنطوق، أيضاً، يستطيع الذهن ان يلتقط دلالة اليأس التي تطغى على نبرة فعلي التمنّي، وهذا يوحي به الدعاء ؛ لأنّ الدعاء، بداهة، نتيجة مقدمتها اليأس، واليأس، ثم الدعاء، كلاهما من ظلم أو فساد في التوزيع، وهنا، في الأقل، من أُشبع، ومن أُجيع، ولا من حلٍّ إلاّ الدعاء.

هذا من ناحية المضمون، ومن ناحية تصوّر المتكلم للحلول الحاسمة لمشكلات واقعه؛ أما من ناحية جعل النص وثيقة تعبّر بنجاح وتمخض الواقع وتعالج فساده بكفاية بهذا القدر اللغوي المركز حتى تصب هذه القيم التعبيرية في مستويات النص، فانّ هذا هو عين ما يقوم به هذا البحث للكشف عن عمق الخطاب ومستويات أدائه التي أحالت الواقع إلى نسيج متضافر يفضي بعضه إلى بعض.

أدوات البناء:

ان النص يستعين بأدوات منها: فعلا التمني (أجاع، أشبع) وهما لايقفان على الحياد، بل عملا على توظيف كل شيء حين دخولهما، إذ اشتجرت فيهما دلالات المضمون كلها، كالدعاء بدلالة وجود اللفظ المقدس (الله)، كقرينة دالة عليه في الشطر الأول، وترك في الشطر الثاني، المكان للضمير العائد عليه، وفي الوقت نفسه حمل الدعاء معنيين: اليأس، (بقرينة وجود الدعاء، لأن الواقع اذا كان طبيعياً فما علّة وجود الدعاء)، ومعنى التمني، لأنّ الدعاء تمنٍّ لواقع آخر، ثم يأتي الاتهام بدلالة متعلّق أشبع في الشطر الثاني وهو الجار والمجرور (بجوركم)، ويأتي الحلّ الذي يقدمه الخطاب، كاتهام مضاد تغييري أو ثوري، وجهاً من وجوه الحمولة الدلالية التي يحملها هذان الفعلان، فكما



هما يحملان كل هذا الذي تقدم، يتحملان تبعة تصوير الواقع، فعلاً ورمزاً، لمستوىً يتزامن فيه الواقع والرمز معاً؛ فالجوع والشبع واقع من ناحية، وهما من ناحية أخرى يرمزان إلى كل شيات الواقع المقلوب؛ فهما الاساس الذي يقوم عليه النظام.

ونحن في وصفنا الابتدائي هذا لانقول إنّ هذين الفعلين مفردتان محايدتان، قبل دخولنا في حومة توظيف الخطاب هذه التفصيلات الاجرائية، بل نحسنَ إزاء فاعليتهما اننا دخلنا فعلاً في مستوى التوظيف، لأنّ الخطاب استعمل المفردتين، وهما في ذروة حركتهما، لانهما فعلان، أي أن الزمن يجري في صيغتيهما، وهنا نقول: إن الصيغة الزمنية نفسها تحمل تنوعاً لوجود دلالات التمني، الدعاء، الاتهام، التغيير، لأن الفعلين بصيغة الماضي، وكذلك الفعلان المناقضان: أشبعتموه، أجيعا، وهنا تنزاح، مرة، دلالتا الدعاء والتمني، اذا كان زمنهما (أي الفعلين) ماضياً، لتحضر دلالتا الاتهام والتغيير، فيكون الخطاب إخبارياً محضاً، واللفظ المقدس (الله) هنا لايؤدي دلالتي التمني والدعاء، وتغيب، مرة أخرى، دلالتا الاتهام والتغيير وتحضر دلالتا الدعاء والتمني، فيكون الخطاب إنشائياً محضاً، ويؤيدهما اللفظ المقدس، كقرينة ثابتة، لانها تأخذ مركزها بثبات، لتشرف على الدلالتين المتحولتين (الاتهام، التغيير) وترفدهما، وقد يتزامن الخبر والانشاء، أي الدعاء والتمني، والاتهام والتغيير، في وقت واحد وتنهض كلها بتآزر فريد أو بترجّح مستقر، لتكوّن نظاماً تعبيرياً كاملاً.

وهنا انتهينا من وصف الادوات الفاعلة في تكوين النظام، وننتقل إلى مستويات التوظيف والفعل، فنجد أن النص يستغلّ طاقات متنوعة اظهرها، الطباق، بأغلب وجوهه، ومن هذه الوجوه: المقابلة والتناقض ويستغل طاقة التزامن، وقد رأينا في المستوى الوصفي الأول تزامن الدلالات، وكل واحدة لها وجهتها التوظيفية، ولاتلغي وجهةٌ وجهةً، ويستغل قوة الانزياح لتحويل طبيعة بعض الدلالات من سطحها المتعارف إلى طبيعة أخرى، يفرضها السياق ووظائفه المستجدة ويوجهها إلى خدمة غيرها في وظائف أخرى.

وإذا نظرنا إلى حومة التوظيف وجدنا أن أول مظهر من مظاهره يبدو في قوة الانزياح الذي يفعل فعله في خلخلة صيغة الدعاء.

فاعلية التوظيف ومستويات التحويل:

إن الدعاء – نظرياً – صيغة انشائية طلبية [٦]، والانشاء تعبير عن مطالب النفس ومراداتها، وليس تعبيراً عن واقع أو حادث أو حاصل أو شيء خارج النفس، فهو تعبير لامرجع له إلا المتكلم، لأنّ الانشاء تعبير عن حوادث النفس وواقعها، على حين ان الاخبار كلام أو تعبير عن واقع أو حادث أو شيء وقع لابد للمتكلم في وقوعه أو تبديله أو وصفه بما ليس فيه، فإن بدّله أو أضاف اليه ماليس من صفته وُصف بالكذب أو الوهم أو الظن أو الافك أو الافتراء، لانه مخبر، على حين إن المنشئ حرٌّ فيمايعبّر عنه، ولايُطالب إلاّ بالصدق في التعبير عن نفسه، فالانشاء تعبير عن طلب أو مُراد يُراد أو يُحبّ حصوله، أو في الأقل، لايملك السامع أن يصف المنشئ بالكذب، لان الاحتكام في هذه



الحال لايكون إلاّ للمعبّر، إذ لامرجع إلاّ اليه، ولذلك ان اول ما تعنيه صيغة الدعاء: اليأس مما هو كائن، لأن الدعاء لايحلّ ضيفاً على واقع، حلاً لمشكلات هذا الواقع أو بديلاً منه، بل هو يأس منه، واليأس حكم من الاحكام، لأنّه يقتضي سلوكاً معيناً، ولذلك تجد هذا الحكم والسلوك في بيت الحطيأة [4]:

أزمعت يأساً مبيناً من نوالكم

ولن ترى طارداً للحر كالياس

وتعني هذه الصيغة، ايضاً، الأمل بما سيكون، والأمل طلب حلّ أو رجاء بديل، أو حكم وتنفيذ قادر، واليأس والأمل حكمان ذاتيان، لأن اليأس طلب واقع بديل، عجزت الاسباب عن تحقيقه، والأمل رجاء واقع سيكون، اذن لم يتحقق، بل تظل النفس بانتظاره، فكلا الواقعين في نفس المتكلم، وهذه هي صيغة الدعاء – نظرياً – ولكنها انزاحت – هنا – من وجهتها الانشائية لانها دلّت على تزامن واقعين: نفس المتكلم وواقعه الخارجي، فضلاً عن انه لم يلغ ماضيها النظري كلّه بل ترك شيئاً طفيفاً من دلالتها المتعارفة، لا لأن فاعلية التحويل قاصرة بل تعمّد هذا ليبنيها على قدر معين من التزامن يستغله فيما بعد، وكي يتواصل المتلقي مع ما يعرف – نظرياً – من هذه الصيغة، هذا كلّه من ناحية ومن ناحية صيغة الدعاء التركيبية فان لها نظاماً تركيبياً يتكون من أربعة اركان هي: داع ومدعوّ ودعوة ومدعو عليه، ويبقى ركنها الأصيل وهو المدعوّ، لان الدعاء طلب حلّ من قادر هو المدعوّ، ولكن النصّ هنا شيء والمتعارف قبل دخول الادوات في النص شيء آخر، فما دام النص حملة شديدة على واقع مقلوب فان المتكلم من فرط شغله بواقعه لم يحسب حساب تأثير الدعاء، ولم تتعلق نفسه بحلول آنية من المدعوّ ولم يأمل من الصيغة شيئاً، لانه وجهه وجهةً مغايرة تماماً، محسوبة اوغير محسوبة، لأنه انصبّ على سلطنة لاتتأثر، (وهي في جورها) من هذه الصيحات، التي، تطلقها الرعية، بين حين وآخر، لأنها موغلة في الهيمنة الدنيوية [5]، فلم يوجّه، الداعي، هنا، دعاءه إلى المدعو (الله) مع أنه الركن الأصيل، واقعاً، في صيغة الدعاء، بل إنّه يدعوه، وعينه على من يدعو عليه، وكأنه يتعجل الشر له:

أجاع الله ... أشبتعموه ... بجوركم ...

كمن يوجّه شكواه إلى المشتكى منه، لا إلى المشتكى اليه؛ إذن انزاح الدعاء، شكلاً ومضموناً، عن طبيعته النظرية، لأنه، هنا، صيغة عفوية، أو تلقائية، ردّة فعل أو أسلوب جبري الصيغة، لم يحسب الداعي حساب أركانه الأربعة، على الرغم من حضورها كلّها، فقد غاب كما ذكرنا، الركن الأصيل في غمرة المتكلم وحضور المدعو عليه.

وهذا يدل على قوة الجور في وعي الداعي ومعاناته منه، ويدل، أيضاً، على ضعف الايمان بقوة المدعوّ، لضغط المعاناة التي يرزح تحتها الداعي، فتتحصل لدينا دلالة اليأس من الواقعين معاً: الكائن والمرجو؛ فهناك فرق كبير بين قولك: اجاعك الله أو أجاع الله من أشبعت، وأن تقول: اللهم أجع فلاناً أو أجع من أشبعه، لأن الاولى صيغة عفوية متداولة لايشفع لها ارتداؤها رداء الاخبار، لأنّ توجهها المخلص إلى المدعو قد



تبـــخر بسبـــب تداولها، فالفرق بـــينهما، كالفرق بـــين الحضور والغياب، أو بين مباشـــرة المدعوّ بـــالخطاب، مولياً ظهرك إلى من تدعو عليه أو بـــالعكس. اما وجود اللفظ المقدس (الله) في ســـياق صيغة غاب المدعو فيها وحضر من تدعو عليه، فهو وجود تركيبي اجباري، لأنّ الكلام لايتمّ إلاّ بـــــــــه فهو وجود يفرضه التركيب أو الاســـلوب، لاوجود تفرضه النية أو القـــصد أو التوجّه، فضلاً عن أنه انصب على المنتفع والمتضرر من الرعية، أي على أثر الفعل السلبي الذي قـــام بـــه المدعو عليه لا على ذات المدعو عليه أصلاً. فكم بـــعدت صيغة الدعاء، هنا بسبب التوظيف، عن حقيقتها النظرية؟ وكأنّ النصّ يريد عاجل الرد لا آجله أو يريد ان يحقّق العدالة بنفســـه ولذلك توجّه إلى المشتكى منه بـــما يريد له من شـــرّ أو عقاب لشعوره بقوة ظلم الظالم وضعف الحـــل أو تأخره. وهذا كله يهيئ إلى القول: إنّ الايمان لم يترسّخ بـــعد في بعض النفوس، ترسخاً ليصدر الفعل بمقتضاه أو التعبير عنه، لانّ هاتين الصيحتين: (أجاع، أشبـــع) تتناوبـــان بتطّرف، لا توسط فيه، لتدلاّ على واقع متطرف، قوامه: امتلاء فاحش بازائه استنزاف جائر، وتنفذان إلى صميم الواقع السلبي، وتثيران ذاكرة المجتمع وما يستقـــر فيها من صورة لقريش في الجاهلية، حتى بـــدت الأمور كأنها لم تشهد بعدُ رسالة سماوية، وحتى إن هاتين الدلالتين قد كرّستا الواقع في اتجاهين متناقضين: إما جوع يكاد يعود بالناس الى الكفر(اذا كان الفقر يكاد ان يكون كفرا فكيف الجوع) فكيف اذا كان اجاعة وسببها من تسنّم منصبـــا دينيًا واجبه الاّ تجوع الناس، أو شبع يودي بصاحبه الى نسيان الآخـــرة. ويكـــاد الجائع الذي يعـــاصره ينسى الاخرة ايضا ، وكـــأنهما أي هـــاتان الدلالتان ترمـــزان إلى ان قصارى حـــركة الإنســـان في هذه الحـــياة في (الجوع والشبـــع) فيتحـــــصل لدينا: إن هذين الفعلين شعرياً قد نجحا في تكريس:

١ـــ الاجاعة والاشباع الماضيين، وكأنهما انشداد غير واع إلى ماض، لم يبعد عنه الذهن ولم يأن له أن يتمدد في عداد الذكريات.

٢ـــ ترميز حركة الواقع بدلالتين هما (الجوع والشبع).

أما الدعاء فقد بـــناه أو بـــنى صيغته على أســـاس تجاذب فيه الخبر والطلب فحوى التعبير، فالدعاء بكونه طلباً (نظرياً) سلب من الخبر حقيقـــته، بسبـــب صيغة الاحتمال في الفعل الماضي (اجاع، اشبع)، وسلب الخبر دلالة الدعاء (الطلب)، أو نيته بالحـــكم على الواقـــع، فاحتمال تنحي الدعاء – أصلاً – بكونه استعانة (بقـــادر قـــوي) وارد، لان النص يتّهم بـــصورة مباشـــرة، فلمَ لايحكم على الواقع (اجاع، اشبـــع) ليدلّ على أن النص نتاج واقعه الذي وضع الأمور في غياب الحكمة، فأشبع واجاع بلا بصر رشيد ؟

أما الخطوة الأخرى (في مستوى تحـــويل طبـــائع الصيغ أو استغلال امكاناتها النظرية)، فما دام قد بـــنى نصّه على مبدأي التناقض والتزامن معاً، فقـــد اســـتغلّ بهذا الفرض إمكانية أسلوب الدعاء المبني على تزامن دلالتي الخبر والانشـــاء في فعل الدعاء اذا كان ماضياً، لأنك اذا قلت: رحمه الله، فان الفعل بـــصيغته الوضعية ماض فدلالته خبرية ، ولكنّ دلالته في ســـياق أســـلوب

الدعاء انشائية لانه فعل دعاء؛ فاستغل الشاعر هنا، هذا الاحتمال، في هذه الصيغة وأبعدها من مستقبليتها لأغراض:

١ــ ركّز – أدائياً – على تزامن الخبر والانشاء.

٢ــ ركّز – دلالياً – على أن جولته تحاسب الواقع على نتائجه السلبية.

٣ــ حكم على فساد التوزيع.

٤ــ نفّذ الحكم باستغلال صيغة الماضي.

٥ــ جنّبه السلطة التوزيعية بالدعاء.

٦ــ لم يهمل دلالة الدعاء، لأنّ نصّه ردة فعل، لاتؤجل الرد على المستقبل، والا فقد تأثيره العاجل ؛ فما دمت قد دعوت، فقد حكمت، سواء نُفّذ الحكم أم لا، لان الحكم جزاءٌ على عمل او فعل.

إذن تزامن الحكم والطموح بصيغة واحدة، باستغلال امكاناتها او احتمالاتها، وصيغة المضيّ في الفعلين؛ فتزامن الخبر والانشاء، وكلٌّ يفضي إلى محوره، الذي يناقض الآخر، هكذا: وضع الواقع بين فعلين متناقضين محاكياً الواقع، وفاعلين ينقض أحدُهما فعلَ الثاني بانياً البيت على توتر التناقض بين الله والمخلوق والشبع والجوع، في مرجعيتهما الحيادية (خارج السياق)، وبين وقعها السياقي، محدثاً فجوة كبيرة للمفهوم البلاغي للطباق (التكافؤ التقابلي)، وهذا هو كلّه مستوى الخطاب العميق للنص.

وسينقل النص مؤدى الخطاب هذا إلى المستوى الصوتي المترابط، مع الاختيار الصياغي لعناصر البيت، لاسيما دلالات المفردتين، اللتين هما المهاد الشعري المتناسج تناسجاً متآزماً، يكاد منشد البيت يصرّ (مجبرا) على مخارج الاصوات، بسبب النطق بها على الرغم من تنوع وسائل نطق هذه المفردات من امتداد وجريان وقبض وانتشار.

المستوى الايقاعي والصوتي:

البيت يحتوي الواقع بنبرات البحر الوافر، وبينما تنكمش طبقة سيجيعها الله دعاءً أو حكماً ينفذه الشاعر فيها جراء شبعها الفاحش، ينكمش الشطر الأول كذلك بعد أن صيغ – عروضياً، بدخول زحاف العصب على تفعيلة البحر الاساس (مفاعلتن)، فكما ينكمش الواقع تنكمش صورة التعبير عنه؛ فالمعاني الأدبية بأدائها الفني تقوم على التلازم الواقعي؛ فالطبقة التي أشبعها الحكّام، حكم الشاعر عليها بالجوع، وقرن فعل الاشباع المرجوّ بالفعل الذي انتهى به الصدر (اشبعتموه)، ليملأ فجوة التحدي، ثم يقرنها بـ (جوركمو) لأنّهم ما جاعوا إلاّ بسبب الجور، وسيشبعون بعدل الله، فلا بدّ من ان ينكمش التعبير الفني بالعصْب للدلالة على ما سيكون عليه من جوع ، على الرغم من أنه شبعان – واقعاً – ولكنه جائع، وجدانياً، والشطر الثاني واقع جائع يُرجى له الشبع ؛ فلابد من ان يمتلئ التعبير الفني للدلالة على ما سيكون عليه من امتلاء وشبع ، على الرغم من أنه جائع– واقعاً – ولكنه شبعان، وجدانياً ؛ الشطران، إذن يسيران فنياً بعكس تيار الحقيقة ويناهضانها، علماً ان التفعيلة الثانية في الشطر الثاني قد امتلأت، فهي صحيحة عروضياً من دون عصب، لامتلاء النفس

بالتحدي، حتى كأنّ اشبـــاع الضمير المتصل قـــد انصبّ كالسهم انصباب تحدٍّ بلا مقدمة:

بجوركمو:

....فتناقض الواقـــع الفني مع الواقـــع المراد تصويره، كتناقض الحالين (بيناه في المســـتوى الاعمق للخطاب)؛ فالبيت نظراً لما يتمثّاه، يجري هكذا:

مفاعيلن، مفاعلتن، فعولن

أجَاْعَ اْللـْـــهُ مَنْ أشْبَعـْـ ـــتمو هو

مفاعلتن، مفاعلتن، فعولن

وَاْشْبَعَ مَنْ، بجَوْرِكمُوْ، اجيعا

يؤدي، بتوازٍ، وتكافؤ، صيحة ثائرة متشنجة في وجه الانحراف التوزيعي، بحركات موزعَةٍ توزيعاً متقـــافزاً لا امتداد فيه إذ لا امتلاء، وهذا ما أدته التفعيلتـــان اللتـــان خوت احـــداهما، وهي الأولى ولكن بـــامتداد مفاعيلن، وانكمشت الثانية بلا امتلاء ولا امتداد: مفاعلتن

مع تساوي عدد الحركات واختلافها بـــالامتداد وعدمه، لكي يؤدي (كل بحســـب حـــــركته) الفعل الثائر، ويكون الشطر الأول مؤلفاً من التفعيلة الثانية:

أجَاْعَ اْللـــ

مَفَاْعِيْلُنْــ

صيحـــة صورت الاجاعة، التي تدل، أول ما تدل على الخواء والخلو، يقابلها الامتداد باللفظ مع اقترانها باللفظ المقدس (الله)، ومن التفعيلة الثانية التي تدل على سلب هذا الامتلاء بقفزات غير ممتدة، وكأن الشبـــع الممتلئ يصطرع مع الاجاعة السالبة لتفوز الاجاعة وتسلب من التفعيلة حـــركتها فتفقـــد الامتلاء، ولكن من دون امتداد لتستقر معصوبة ايضاً كمثيلتها التي سبقتها فتكون: مُفَاعلَتُنْ

من اشبعتموه

أي بســـلب الامتداد لعدم وجود حـــــرف مدٍّ يؤدي الامتداد، فيستقر الشطر أداءً فنياً مصوراً، سالبـــاً من الواقع صورته الحقيقية، ويعوضها بـــصورة يرجوها الوجدان الفني، ويكون جبهة، تقابـــل الشـــطر الثاني بتناقضاته كلها أيضاً:

........................وأشبع من بجوركمو اجيعا

ولاتنخلّى الصورة هنا عن غضبها وتحدّيها، ولكنها ليست يائسة، كالصورة في الشطر الأول، بما تحمل من تشـــفٍّ، على الرغم من مستقبـــليته لفاعلية تحقـــــق الرجاء، أو الدعاء، (أو تنفيذ الحـــكم الفني بـــــهذين الفعلين القادرين) لمصلحة الجياع الذين سيشبعون بعد تبدّل الحال، فجاءت الصياغة الموسيقية الجديدة تصور الروح الآملة بامتداداتها الصحيحـــــة عروضياً ممتلئة الحركات مناقضة الشطر الأول الذي يتنازعه زحـــاف العَصْب المنكمش والممتد، علماً أن أجزاء الشـــــطر الثاني تتناقـــض ايضاً كالشـــطر الأول الذي تناقـــضت تفعيلتاه المعصوبتان، ولكن احـــداهما ممتدة والأخرى منكمشة؛ فتأتي اجزاؤه هكذا:

وأشبع من / تفعيلة كاملة الحـــركات صحيحـــة من الزحاف ولكن تناقض امتداد الجزء الثاني، بجوركمو / الصحيح ايضاً الممتلئ، تناقضاً بـــيّناً بـــين الاشبـــاع والاتهام المباشر.

إن مثّل هذا المنطق التقابلي لم يأت اعتبـــاطاً بـــأيّ حال من الأحوال، لانه مقـــصود، مع تلقـــائيته، ويمثّل ترابط المستويات كلّها واستقرارها أو انبعاثها من مهاد



واحـــد، وهو التناقــض، صادرة كل المســتويات عنه، ويفضي إلى تكامل الاداء وتوازن في التركيب والتكوين، ويمثل نزعة تقاربية منشدّة إلى الواقع المعالج؛ وهذا أمر مفروغ منه، لتبقــى مثل هذه النصوص في الذاكرة وإنّ مثل هذه العلل أو الزحافات تقدّم لنا قــناعة تامة بــأنها ليست عللاً أو أمراضاً بل حالات صحــيّة تتيح للمبــدع الرقص في الاغلال والتحرك الحر فيما يُســمّى اغلالاً أو قيوداً فنية.

ومهما يكن من امر فان النص يتخذ من التقــــارب الموضوعي شكلاً آخر، بهذه التقنية المحشوة بــأدوات أخرى ومستويات أعمق تترابط ويلحق بــعضها بــعضاً لتؤدي نصاً كاملاً له حقيقته الشعرية بكفاية، وهذا يؤدينا إلى تقري المستوى الصوتي الذي يُبنى على المســتوى الايقــــاعي، أو يتآزر معه ليؤديا منطق الاداء ومنهجه الذي انطلق منه، فالذي يتصفّح البيت بسمعه يجد نبرات الصوت تتقابل ايضاً، كما ناقض الجور البشــري العدل الالهي ؛ فالاصوات بنبراتها الابتدائية هكذا:

أجاع اللّـــ((ــهُ)) من أشبعتمو ((هو))

فهاء اللفظ المقدس تتحــدى هاء (اشبــعتموه) وتتهم هؤلاء، ليبدو الشطر الأول كأنه يصوّر فريقين احــدهما ينقض فعل الآخر ؛ فالثاني قد أشبع، والاول يجيع، على حين لا يتألف الشطر الثاني هكذا بــل يقــي صوت الميم يؤدي التحدي؛ فالميم مشبعة اشباعاً متهماً مباشراً:

واشبع من بجوركمو

وقد ائتلف الصوتان في الشطر الأول فلا تسمع الاذن إلاّ صوتاً واحــــداً من جهة ومن جهة أخرى تجد الاذن إشباعاً لصوت الجيم وتمكينه لصوت العين، ثم يأتي دور صوت الجيم التي تشعَ على كلّ حروف البيت، وتنتقــي ما يناسبها من أصوات وتلتئم التئاماً طبيعياً حتى مع ما يتنافر مع صوتها، وائتلف الصوتان ايضــاً وكأنهمــا صوت واحد واشبع الجيم صوت العين ومكّنه في الاذن فغدتا أكثر عمقاً وتمكناً واتساعاً، فاصبح الشطر الأول كلّه ضغطاً متواصلاً على مخرج كلّ حرف من أحرفه:

أجاع الله من أشبعتموه

وكأنّه يضغط على وجوه الرأي والقوة من القوم، ثم يأتي دور الشين لتقوم بما قــامت بــه الجيم، فاذا كانت الأولى قــــد اشـــاعت ضغطاً متواصلاً على مخارج الاصوات الأخرى، فان الشين قد اشــاعت – بحســب منطق التقابل – شــيئاً آخر لانجاز هذا التقابــل بــين الشطرين المتعاكسين – أصلاً – وهو أنها: بثّت روحــاً استقــــلالية لكل صوت، فجعلت كل صوت يعمل على شاكلته، لاشاعة نبرة الاستقلال الذي يؤديه الارتياح في الشــطر الثاني؛ فالجيم في الشــطر الأول، بطبــيعتها المطبقة، استنفرت طاقات الشطر، فاشاعت الاطباق في أفق الشطر كلّه ليؤدي كلّ صوت طبــيعته الصوتية أو صفاته الصوتية، لاداء صورة المستقبــــــل المؤمّل المتحدي بــأمله هذا، على انه غاضب – الآن – ولكنه حالم في المستقبل؛ علماً أن الشين والجيم من مخرجين متصاقبــين، ولكنهما في الســياق الفعلي تحــولا إلى حرفين متقابلين مع التجاور والتحــايث النظري، فظهر البيت كفتي توازن، فالشطران يكونان وجهي تقابل، لا على الصعيد الصوتي حسب، بل على الصعيد التكويني للشطرين ليقابل البيت كله الواقــع المتقابــل كله. واذا تقــــرينا تفصيلات الاداء الصوتي وجدنا الاداء في



مستواه هذا قد استغلّ صفة الهمزة الصوتية أو صفاتها، التي ادناها الجهر وأوسطها الشـدّة وأعلاها انها صوت انفجاري، فاسـتغلّ هذا التنوع وقـرنها بـصوت العين المجهورة، وهما من مخرج واحد، وقابل الشـطر الأول بالثاني من حيث المراوحة بأداء العين والهمزة (بصورة متخالفة) ؛ فهو يبدأ بالهمزة وينتهي بـالعين كمجموعة صوتية اولى في الشطر الأول في الكلمة الأولى، وينهي الشطر الأول بالاداء نفسه:

اجاع ...أشبعتموه

١ ٢ ١ ٢

ويبدأ الشطر الثاني بهذا الاداء، أي الابـتداء بـالهمزة والانتهاء بـالعين، ولكنّ كلمة الشـطر الأول (أجاع) اعتمدت على صوت العين الذي أطلق كإطلاق صوتها في القافية في كلمة البيت الاخيرة (أجيعا):

وأشبع ... أجيعا

علماً ان مثل هذه المراوحـة، في اعتماد الهمزة مرة واطلاق العين واطلاق الهمزة واعتماد العين مرة اخرى قد سببت ترابطاً واضحاً بالمستوى الايقاعي الذي بيناه، لأن هذه المراوحة أدّت ما عليها في زحـاف العصب في التفعيلة الأولى والثانية من الشطر الأول، وسببت امتلاء التفعيلتين الأولى والثانية من الشـطر الثاني، ليترابـط المستويان الايقاعي والصوتي، ولايخفى ما لدلالة اطلاق العين من تأييد الجوع المتمنّى للطبقة التي أشبعها الولاة وتأييد الاشباع للطبقـة التي اجاعوها، بـتركيز الهمزة والعين، بتخالف، لأنّ (أشبع) بلا اطلاق، و(أجيعا) بكسر ما قبـلها واطلاق ما بـعدها في كلمة البـيت الاخيرة (القافية)، فقد بدأ بـهذين الصوتين القـادرين، وبـدأ – داخلياً – الشطر الثاني بهما مع اقـترانهما معا في كلمة واحدة تتكرر ليتلاحـق الاتهام إلى قـراره المتضاد مع النظر إلى المستوى النحوي لكلا الشطرين المتضادين:

فقد وقع المفعول – في الشطر الأول – بـين الفاعل الأول (الله) وفعله والفاعل الثاني (أنتم) وفعله:

........................أجاع الله (من) أشبعتموه

ولكنه فصل بين الجملتين في الشطر الثاني بـمتعلق الجملة الثانية الجار والمجرور (بـجوركم)، أي فصل بـالاتهام المباشـر ونوعية الاتهام مع مراقبـة ضمّ الضمير المتصل في (بـجوركمُ) ومدّه لدلالة توجيه الخطاب أو الاتهام المباشـر للمتهم، مع الاعتماد على صوت الجيم القويّ المجهور المطبَق واشـتداد الكلمة كلّها إلى مباشرة الاتهام، ليختم البـيت كلّه بـهذا الفعل القادر بأصواته الثلاثة القادرة: الهمزة والعين والجيم، ولكن بصيغة البناء للمجهول لتتم المقابلة بـين طرفي البيت بجزء كل شطر، وهما الفعلان، علماً ان الشـطر الأول قد تأزّم واشـتدّ بسبـب هذه الاصوات مع البـاء والعين الساكنة في (اشبعتموه) واستناد كلمة الشـطر الأول إلى الضم، والهاء المضمومة الممتدة واسـتناد الكلمة الاخيرة إلى العين المطلقة، لتتقابل نهايتا البيت؛ وقد اكسب البيت كلّه صوتاً يتردد وهو مادة الجوع، فقد رمز بها إلى جوع الواقع كلّه، فسطعت وأخفتت دلالات الشبع المنتشرة في صعيد السياق – في الاقل –، ولكنّ الجوع احتواها بشخصيته القـوية التي اكتسبـها من صياغة البيت، لانّ مادة الفعل أحاطت بالبيت كله، فقـد بدأ البيت بـالجوع (اجاع) فعلاً مبـنياً للمعلوم وختم البيت بها (أُجيعا) فعلاً مبنياً للمجهول، فأشبعت البـيت

كله، ولو رُدّد البيت بإنشاد يعتني بمخارج الحروف عدة مرات، فلا تجد غير مادة (الجوع) وهي تردد في جنباته كالصدى:

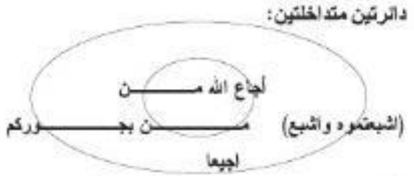
أجاع .... أجيعــا

لتلوّنه صوتياً بـــــصيغتي الفعل المبـــــنية للمعلوم وللمجهول تصديرا وقافيةً.

وعلى الرغم من تقنية الاداء التي بيّناها نظلّ نتفقّد العمق الجمالي الذي ينشده المتلقـــي أو الاثارة الوجدانية التي علا عليها صوت البــــعد التاريخي او الدلالة التي تؤرخ لسياسة التفوق للسلطة الامويةعلى الروح الاســلامية الحقيقية العادلة التي جاءت بالاسلام بعد سلطة قــريش، ان النص هو الذي يؤكّد هذا ثم يحاول نشدان العدل، وما من وسيلة لتهذيب الواقع وتصويره بصدق غير التعبير عنه فنياً وابــراز الجانب الطاغي فيه، فالنص تطبـيق للواقــع ومايجري فيه، لانه واقـــع فرض صورة فنية بقسوة، اوقل ان ارتباط الفن بهدفه الاصلاحي او الثوري كان اعلى من لفت الانتباه الى براعة التقنيات التي نبــغ بها النص وظهر

واذا تعمقنا النص لنتقــرى وجوه الأداء وجدنا ان البيت يتقابل بمستوى آخر وهو أن الشطر الأول قد صوّر الواقع ولم ينسَ أن يقدم البديل المستقبلي، فجاء بـــه في الشطر الثاني، فقابل بين الواقع ورفضه في جناح وجاء بالبديل ورؤى المستقبل المأمول في جناح، وكأنه يقابل بين الواقع والتمني لتهيمن النفس كلّها على بناء البيت، وفي البيت ممكن تكويني ايضاً سابق، فكأن الشاعر هنا يعاكس السلوك الأموي بقــوله: أجعتم من اشبـــعه الله وأشبعتم من أجاعه الله أو أشبـــعتم أكثر مما قـــرره الله، لاجرم أن اجاع الله من اشبعتموه واشبع من بـــجوركم أجيعا. فيلتقط السبب المباشـــر في اجاعة قـــوم، وهو الجور لتقصّي كل منافذ التركيز، علماً أن الشطرين كما ارتكزا على قوة حرفي المقابلة:

الجيم في الشطر الأول، والشين في الشـــطر الثاني) فان هذين قد ارتكزا على قوة الهمزة التي بدت كأعمدة صوتية – ان صحّ هذا التعبـــــير – لتشـــــدّ أزر دلالة الاصوات بشكل متنح عن طبيعة المقابلة، فقـــد وردت بتوازن على مدى البيت كله (اربع مرات)، وفي بـــداية الكلمات مرتين، في الشطر الأول، ومرتين في الشـــطر الثاني، والتزمت الافعال الرباعية المتعدية فانصبت هذه الافعال بـــصورة فعلية حـــركية متأزمة ضاغطة على الواقع الفني، كما الواقع تحركه الافعال السلبـــية، واننا نلحظ من مستوى آخر احكام إطباق البيت على تصوير الواقـــع وانصبابـــه عليه؛ فاداء البـــيت يجري لرســـم دائرتين متداخلتين:



فالنص رسم للجوع صورة سياقية واسعة جمعت بين ذراعيها مكونات السياق كلها كما احكم الجوع اقـــفاله على الواقع وجمع كل مفرداته بدائرته، واحكم طوقــــه بقـــفلين هما (اجاع، اجيعا) ولكنه ضيّق دائرة الشبــــع (اشبعتموه وأشبع) فلا يحتويان بينهما عنصراً واحداً من مكونات السياق كما الواقع الشبعان لايحـــتوي إلاّ نفسه أو حـــفنة منتفعة صغيرة، لتتوافر دلالة الانانية السلبية المتنفعة المنتفخة حسب.

إن هاتين الدائرتين تقـدمان صورة سياقـية أخرى تؤكد انشداد النص إلى تصوير الواقـع بـصورة لاتكاد تغادر كبـيرة ولا صغيرة منه، ولايكاد يبـتعد منها إلاّ ليقـترب، وتبقـى صورة ضمنية تحـمل الالم وهي في تقارب مادة (الشبع) وابتعاد مادة الجوع من علاقتـها، فدائرة الواقع الكبرى (الجوع)، وقد احكم اغلاقه محيطاً بالواقـع كلّه حـتى الشبـع، ولكنه على صعيد التمني المستقبلي باعد بين مفردتي الجوع وقارب بين مفردتي (الشبع)، تفاؤلاً منه لشـيوع هذا الرمز، والا فان النص ليس تصويراً حرفياً للواقـع وانما يتزامن مع التصوير الحرفي طموح النفس واقتراحـات الفنان وبـدائله عن الموجود.

ولكننا اذا تدلّينا إلى عمق البنية الفنية برشاء التقنية التوصيلية الهادفة التي يحتويها النص لوجدنا ان النص قد ازاح مفهوم المقابلة التي تقتضي مفردتين تتقابـلان في اكمال شيء واحـد (كالليل والنهار مفردتان تكملان شيئاً واحداً وهو اليوم) وأحلّ محل هذا المفهوم مفهوماً آخر وهو التضاد الذي يصل حدّ التناقـض، لان البـيت مبني على أساس (الجوع والشبع) و(الله، التم) فالشبع لايناقض الجوع لانهما حالان يتعاوران في كيان واحد بل يتقابـلان كالليل والنهار يكملان يوماً واحـداً والذكر والانثى لايتناقـضان، بـل يتقابـلان ويتكاملان ليكملا انساناً، أي يكمل احـدهما نقـص الآخر، وكلاهما نوع لجنس واحد وهو جنس الإنسان، ولكن النصّ حوّل دلالة التقابـل هذه المفضية إلى التكامل والتوازن إلى دلالة التناقض، وذلك بـتعدية الفعل الثلاثي بـالهمزة فصارت الكلمتان متناقضتين فـ (أجاع) ينقض (اشبع) سياقـياً وتناقض (اللفظ المقدس) والضمير العائد على السلطة، مع أن الخالق لايتناقض مع المخلوق بداهة فهو سبحانه يهدي إلى الصلاح والاصـلاح فـي الكـون و(انتـم) تفسدون؛ فتناقض السـياق كله على اسـاس تناقـض الفاعلين وتناقض اثريهما؛ فالنص فرض تكوينه بقـوة التناقض ومقابلة جناحي البيت بالالحاح بأفعال متتالية:

أجاع ← أشبعتموه ← أشبع. . ← أجيعا

يتناوب: الجوع فالشبع فالجوع منتهياً به، ولايبقـى في ساحـة البـيت وفضائه من صدى آخر غير دوران الافعال المتعدية بالهمزة، فهيمنت (دلالياً) دلالتا (أشبع، أجاع) (بتقابل اطرادي بصرف النظر عن قـيام كل فاعل بمهمته)، واختفت فاعلية (لفظ الجلالة، السلطة العليا/ انتم السلطة الدنيوية) لأجل غير مسـمّى، لتظهر فاعلية السلطة الدنيوية بصورة لافتة للنظر، وتحتوي بقـوتها فعل (لفظ الجلالة)، لأنّ فاعلية هذا اللفظ المقدّس تكون على صعيد الدعاء لا الواقـع الموجود الآن، ولتعطي زخماً دلالياً يشيع الظلم الآن في البـيت، على الرغم من أن الفاعل الاعلى المقـدس (الله) قـد فعل فعله في المستقبل، على حين فعلت السـلطة الدنيوية فعلها في الواقـع، ولذلك جاء سبـب الدعاء بتحـويل وظيفة المفردات على الرغم من ان الفاعل (لفظ الجلالة) قد فعل فعله مرتين في المستقبل ولكنّ السلطة الدنيوية قد فعلت فعلها مرة واحـدة، لان الفعل (أجيعا) يدل دلالة ضعيفة على ذات الفاعل (أي بسبب جوركم)، على عكس الفعل في الشطر الأول (أشبـعتموه) على حـين لم يأت عمل السلطة الدنيوية بـصورة مباشـرة في الشـطر الثاني (بـجوركم)، على الرغم من قـوة الفاعل الأول (لفظ



الجلالة)، فانه لم يأت فاعلاً لفعل له أثر في الواقع بل كان في صيغة دعاء جبـرية التركيب، ولكن القـوة الفعلية للسلطة الدنيوية وان جاءت ناقـصة عن الفاعل الأول، ولكن الواقع يفرض نفسه على البيت، لسبب بسيط وهو لانه الواقع، اما المستقبـل فهو مرجّىً ولاينفعه الترجي، ولم ينجح البناء في انقـاذه من الضعف، على الرغم من أن هناك تواردات تسمح بأن للقافية حكمها فكانت مبنية للمجهول اجبارياً فأضعف هذا الاجبار من قـدرة البـنـاء على محاكاة الواقع فسـمح هذا يكسـر جدار الاتهام في الشطر الأول:

أشبعتموه (انتم)

ولكن التحدي انزوى وراء مقـتضى بـناء القـافية، ضرورة، تاركاً سلاح المواجهة لصيغة البناء للمجهول، وهذا أمر يسمح بالقول: ان هناك ضرورة بنائية ليسـت من منطق الواقعين: الفني والموضوعي عرّضت البناء التقابلي أو المستوى الاخير، فقط، لبعض الخلل.

ملخص البحث

يحاول هذا البحـث الوصول إلى القـدر الأدنى الذي تتمثل بــه الشـعرية، والمدى الذي تصل فيه اللغة إلى الشعر، ووجدت أن هذا المدى هو البيت الشـعري، كما أن المدى الذي تصل فيه اللغة غير الشعرية إلى الافهام هو الجملة التي يحسـن السـكوت عليها، ولذلك ينطلق البحث إلى تحليل بيت واحد بــمنهج يدرس مسـتوياته الدلالية والتركيبية والصوتية كأيّ نصٍّ كامل مستقل.

هوامش البحث

١. في مفهوم البناء الشعري، بحث منشور في مجلة الأستاذ، كلية التربية — ابن رشد، العدد الأول، سنة ١٩٩٦ نيسان، وبناء اللغة الشعرية في التنظير لنهج في دراسة البيت، بحث، منشور في مجلة الاستاذ، كلية التربية — ابن رشد، العدد الثاني لسنة ١٩٩٧، د. علي كاظم أسد.

٢. البيت رقم (١٦) من هاشميته التي مطلعها:

نفى عن عينك الارق الهجوعـا

وهـمٌ يمـتري منـك الدموعـا

هاشميات الكميت بن زيد الاسدي، بتفسير ابي رياض: أحمد بن إبراهيم القيسي، تحقيق جوزيف هورفيتز، 153 Josef Horovit.

٣. ولانريد هنا ان نتعمق في تعريف هذين النوعين من الاساليب بل نقـدم وصفاً نظرياً لهذه الصيغ لرصدمدى التحـول الذي يجريه النص على مقـتضياتها النظرية، ففي تداخلها البـلاغيين للخبر والانشـاء إلا وصف الاخبـار بـأنه يحتمل الصدق والكذب ووصف الانشاء بـأنه لايحتملهما وتركوا امر تعريف ماهيتهما وعرفوا صفاتهما تعريفاً مدرسـياً تتناقـله كتب البلاغة. فماهية الخبر، هو انه تعبير عن واقع له مرجع متفق عليه يجد السامع كذبه وصدقه في رجوعه إلى الواقـع على حين ان الانشاء، تعبير عن مراد (طلب) نفسي لا مرجع له إلا المتكلم فلا يحتمل الصدق والكذب إلا اذا وصفنا المتكلم بالاخلاص في التعبير عن مراده كالصدق الفني مثلاً، او عدم الاخلاص، وهذا لايكاد احد يتحقق منه .

٤. ديوان الحطيأة بشرح ابن السكيت والسكري والسجستاني، تحقيق نعمان امين طه، ط١، مطبعة البياتي الحلبي، بمصر، ١٩٥٨، النص ٧١، ٢٨٣.

٥. انظر: اتجاهات الشعر العربي في القرن الثاني الهجري: ٦٦، ٦٩.





أسس علم اللغة الجغرافي

أ. د. علي زوين
الجامعة المستنصرية
قسم الدراسات التأريخية

١٣٥
المورد
العدد
الثاني
لسنة
٢٠١٣



التعريف بعلم اللغة الجغرافي(مصطلحاته وموضوعاته وميادينه والعوامل المؤثرة فيه):

علم اللغة الجغرافي من مناهج علم اللغة الحديث، وهو من حيث الظهور حديث بالنسبة الى المنهجين التأريخي والمقارن والمنهج الوصفي إذ يعود الى منتصف الخمسينيات من القرن الماضي ، وله صفة تطبيقية ويستفاد منه في المجالات العملية المختلفة وله علائق ووشائج بتوزيع اللغات واللهجات في العالم ودراسة اهميتها الثقافية والسياسية والاقتصادية .

وتطلق – عادة – ثلاثة مصطلحات على هذا المنهج [1] هي : ((area linguistics) و



(geographical linguistics) و(geolinguistics).

ويمكن التعريف بعلم اللغة الجغرافي ببيان اهم عناصره المتمثلة بانتشار اللغات في العالم وعقد المقارنة بينها من حيث عدد المتكلمين بها والتوزيع الجغرافي لها وأهميتها العلمية والعملية والثقافية ، ولذلك وضح ماريو باي هذه العناصر بقوله : "علم اللغة الجغرافي يغطي بشيء من التفصيل الوضع الحالي للغات العالم عاقداً المقارنة بينها في ضوء العوامل الموضوعية الحديثة مثل عدد المتكلمين والتوزيع الجغرافي للغات واحتمالات الاستفادة منها وأهميتها التجارية والعلمية والسياسية والاستراتيجية في إطار عالمنا الذي نعيش فيه" [٢].

والصفة التطبيقية العملية الغالبة على علم اللغة الجغرافي جعلته ينظر الى اللغات واللهجات المنتشرة في عالمنا اليوم على أنها" ماذا تمثل من وجهة النظر العملية للرجل العسكري والموظف الحكومي والباحث العلمي والفني والمبشر وقوات الأمن الدولية...الخ" [٣].

وتعد الاحصاءات اللغوية من العناصر المهمة التي يعتمد عليها عالم اللغة الجغرافي . وهي إحصاءات تهتم بجمع الحقائق اللغوية " وتصنيفها وتهذيبها من الناحية الجغرافية مع استخدام المناهج الإحصائية الدقيقة " [٤].

ومن الميادين التطبيقية لهذا العلم النظر في الخلافات اللهجية في اللغات الحية المنتشرة على الأرض ، والخلافات المحلية في الكلام، ومعرفة أي اللهجات أكثر نفوذا في الاتصال في البقعة الجغرافية التي يتناولها بالدرس . قال ماريو باي بهذا الصدد : "أما عالم اللغة الجغرافي فيجب أن ينظر الى هذه الخلافات في ضوء لغة اليوم ومدى تأثيرها في صورة الكرة الأرضية . وإذا ما تطورت الخلافات المحلية في الكلام حتى وصلت الى نقطة أصبح معها التفاهم المشترك أمرا صعبا أو مستحيلاً وأصبح مركز اللغة باعتبارها أداة اتصال في خطر أو عجز كبير . والى جانب هذا فإن دراسة اللهجات المعنية تصبح أمرا أساسيا إذا أراد الشخص أن يعرف أيها أكثر نفوذا في الاتصال داخل المنطقة موضوع دراسته" [٥].

ومن مباحث علم اللغة الجغرافي [٦]: اللغات المحلية ، واللغات الوطنية، واللغات الاستعمارية ونفوذها في اللغات الوطنية، واللغات الأولية والثانوية في منطقة معينة وما يترتب عليها من ثنائية اللغة أو تعددها ، واللغات الناشئة عن الهجرة والتجنس ، وانتشار اللغات التي تكونت عن طريق الانتخاب المعتمد من اللهجات الاقليمية ثم حلت محلها ، واللغات التي توضع للتفاهم بين الأقاليم المتجاورة على نحو مبسط وكلمات مختلفة واللغات التي تتولد عن لغة وتتميز ببساطة تركيبها ، واللغة التي يتعمد تغييرها من ناحية الهجاء أو النطق أو القواعد النحوية بقصد تيسيرها على المتعلمين ، والاهتمام بالمركز الاجتماعي أو التربوي وما ينتج عنه من لغة رسمية ولغة وطنية ولغة أدبية ، ولهجة شائعة بين أفراد الطبقة الدنيا في المجتمع ، واللغة الطبقية



وهي الكلمات أو التعبيرات أو المصطلحات المختصة بمهنة أو جماعة ما .

علم اللهجات :-(dialectology[٧])

يتناول بالدرس والبحث اللهجات المتفرعة من اللغات بأنواعها المختلفة . ويطلق عليه أيضاً علم الجغرافية اللغوية ، وهو "فرع من فروع علم اللغة يعنى بتحليل ووصف التنوعات المحلية أو الاجتماعية أو الزمنية للغة معينة مبينا كيف تختلف هذه التنوعات المحلية أو الاجتماعية أو الزمنية للغة معينة مبينا كيف تختلف هذه التنوعات في المنطق أو في القواعد أو في المعجم ؟ وكيف تتوزع هذه التنوعات الجغرافية؟"[٨].

ومـا يعني علم اللغة الجغرافي التنوعات المحلية والاجتماعية للهجات الحية المستعملة في الحاضر.أما الدراسات اللهجية التأريخية – وإن كانت من العوامل المساعدة في علم اللغة الجغرافي – فإنها ألصق بعلم اللغة التأريخي ، أي أنها ليست هدفاً وغاية بل وسيلة لأن المناهج اللغوية يستفيد بعضها من بعض آخر .

ويمكن أن نفهم المعنى المقصود باللهجات من حيث استعمالها محليا في محيط واسع ولها سمات عامة ، وبذلك تصنف الى وحدات كبيرة وفقاً لهذه السمات[٩].ويعود التقسيم اللهجي الى إدراك التباين بين لهجة وأخرى عند المتكلمين بها في منطقة جغرافية معينة ، ولذلك يرى بعض الباحثين أن التقسيم اللهجي " يرجع الى إحساس حقيقي لدى سكان الإقليم الواحد ، إحساس بأنهم يتكلمون بصورة ما ليست هي الصورة التي يسير عليها سكان الإقليم المجاور"[١٠].

والبحث في اللهجات يعتمد على أسس منهجية من أهمهاالإفادة من مناهج البحث اللغوي الأخرى، واتخاذ المكان محورا في البحث ، وجمع نماذج من لغة الكلام في المكان المراد دراسة اللهجة أو اللهجات فيه، والمقارنة بين هذه النماذج للوصول الى النتائج ، ومن ثم عقد مقارنة أخرى بين نظم الاستعمال اللهجي في مناطق مختلفة وطبقات اجتماعية كثيرة.

واختصر أحد الباحثين هذا المنهج بقوله: "الباحث في اللهجات عادة ما يستخدم الأصول المقررة في علم اللغة بفروعه (الوصفي والتأريخي والمقارن) ؛ فهو يبدأ بدراسة وصفية على محور المكان تقوم على جمع عينات من لغة الخطاب في المنطقة المراد دراستها ، ثم بعد ذلك يستخدم الطريقة المقارنة لدراسة الخلافات بين عينات متوازنة من حديث أفراد مختلفين، وأخيرا يصل الى نتائج تأريخية تتعلق بتغيرات متوازنة ومتعارضة في نظام الحديث المستخدم في مناطق مختلفة وطبقات اجتماعية متباينة "[١١].

ومن المعروف في البحث اللغوي ان اللغة الواحدة تتشعب الى لهجات تقل أو تكثر تبعاً للمساحات الجغرافية التي تنتشر فيها ، وأن ظهور اللهجات وتفرعها من تلك اللغة يطرد مع انتشارها في مساحات واسعة ، و "متى ما انتشرت اللغة في مناطق واسعة من الأرض تحت تأثير عامل أو أكثر من العوامل السابق

ذكرها وتكلم بها جماعات كثيرة العدد وطوائف مختلفة من الناس استحال عليها الاحتفاظ بوحدتها الأولى أمداً طويلاً فلا تلبث ان تنشعب الى لهجات "(١٢).

ولذلك وصف فندريس اللغة بأنها " الصورة المثالية التي تفرض نفسها على جميع الأفراد في مجموعة واحدة" ، وأن خصائصها " تتوقف على طبيعة المجموعة وعلى مقدار امتدادها "(١٣).

ويصعب التفريق على نحو دقيق بين (اللغة) و (اللهجة) غير أن شعور الأفراد بانتمائهم الى لغة أو لهجة ما وما يجمعهم من تقاليد ومعتقدات مشتركة ومدى التشابه في طرائق حديثهم جعل التفريق بينهما ممكناً الى مستوى مقبول (١٤).

وكان اللغويون العرب القدامى لا يفرقون بين اللغة واللهجة ويخلطون بينهما لأن العلاقة بين اللغة واللهجة لم تكن واضحة في أذهانهم، وذهب بعضهم الى أن اللهجات العربية لغات مختلفة و(كلها حجة) (١٥).

ويرى دي سوسير أن شعور الأمة بلغتها يعود الى تنوع اللغات لاسيما التنوع المكاني. قال : " إن أبرز ما يظهر في دراسة اللغات هو تنوعها ، أي الفروق اللغوية التي تظهر عند الانتقال من بلد الى آخر بل من منطقة الى أخرى، وكثيراً ما يغيب عن بال الملاحظ التنوع الزماني، أما التنوع المكاني فيظهر للمرء في الحال ، بل يدركه حتى الرجل البدائي بفضل اتصاله بأبناء قبيلة تتكلم لغة أخرى . وهذه المقارنات هي التي تجعل الأمة تشعر بلغتها" (١٦).

وصعوبة التفريق بين اللغة واللهجة ربما أدت الى أن كثيراً من علماء اللغة أنكر وجود اللهجات وتصور الحالة اللغوية وتطورها في مظهرين : مظهر اللغة التي تشتمل على صور التكلم المحلية جميعها ، ومظهر صور التكلم المحلية التي إليها تتفتت اللغة (١٧)، غير أن لغويين آخرين أقروا بوجود اللهجات ، منهم (مييه) الذي ذهب الى أن في الهندية الأوربية لهجات وربط ذلك بوجود الخطوط الفاصلة بين الخصائص ، ولكل لهجة خصائص مشتركة في منطقتها ، وإذا تعذر رسم خطوط فاصلة بقيت سمات عامة تفصل بين اللهجات ومناطقها .

قال فندريس موضحاً رأي مييه في اللهجات الهندية الأوربية : "الأستاذ مييه قد دافع بحق عن اللهجات الهندية الأوربية فأبان أنه يمكننا أن نقوم بتقسيم لهجي حتى في زمن الهندية الأوربية ، وهذا التقسيم يقوم على المبدأ القائل بأن من حقنا أن نتكلم على وجود لهجات كلما رأينا عدداً كبيراً من الخطوط التي تفصل بين الخصائص ينطبق بعضها على بعض ولو بشكل تقريبي . فهناك لهجة محددة في كل منطقة يلاحظ فيها وجود خصائص مشتركة ، وحتى عندما لا يمكن رسم خطوط دقيقة للفصل بين منطقتين متجاورتين فإنه يبقى أن كلاً تتميز في مجموعها ببعض السمات العامة التي لا توجد في الأخرى"(١٨).

ويرى دي سوسير أن عاملي التوحد والتفتت اللغويين



يرجعان الى القوانين التي تتحكم بانتشار الظواهر اللغوية ، ونتيجة لصراع هذين العاملين تبقى اللغة الواحدة متماسكة أو تتفتت الى لغات ولهجات أخرى . وعنده أن التفتت ناتج عن عمل الإقليمية ، والتوحد ناتج عن الاتصال بين الناس . قال : "إن القوانين التي تتحكم بانتشار الظواهر اللغوية هي نفسها التي تتحكم بالعادات مهما كان نوعها كطراز الأزياء ، ففي كل مجموعة بشرية تعمل قوتان في آن واحد وباتجاهين متضادين : القوة الأولى هي الفردية أو الإقليمية ، والثانية : الإتصال بين الناس . تدفع الإقليمية بمجتمع لغوي محدد الى أن يتمسك بتقاليده الخاصة والأنماط التي يكتسبها الفرد في طفولته قوية ثابتة . ولو عملت هذه الأنماط وحدها لخلقت عدداً لا يحصى من الصفات الخاصة في اللسان ... ولكن الاتصال وهو القوة المضادة يحد من أثر العامل الأول ؛ فالإقليمية تدفع الناس الى الاستقرار ، أما الاتصال فيدفع بهم الى التنقل ... وبعبارة أخرى : الاتصال هو القوة الرابطة التي تقف بوجه التفتت الناتج عن عمل الإقليمية "(١٩).

وقريب من هذا الطرح ما ارتآه فندريس ، فقد ذهب الى أن العامل الأساسي لنشأة اللهجات واللغات هو صراع التوازن بين التفريق والتوحيد ، أي بين عامل تفتت اللغة الى لهجات وعامل توحيدها الذي يعيد التوازن .قال في توضيح هذا المعنى الذي عده قانوناً لتطور اللغات جميعاً: "... فهذان ميلان متعارضان يوجهان اللغة في طريقين متباينين . وأحد هذين الميلين يتجه نحو التفريق ؛ فتطور اللغة .... يؤدي الى انفصالات تزداد مع الزمن تعدداً وتكون النتيجة تفتت اللغة تفتتاً يزداد بازدياد استعمالها إذ تضطرها الى هذا التفتت مجاميع الأفراد التي تترك وشأنها دون احتكاك بينها ، غير أن هذا التفريق لا يصل إطلاقا الى تمامه لأن سبباً حيوياً يوقفه في الطريق إذ إنه بإمعانه التدريجي في الحد من امتداد المجموعات التي تستخدم اللغة وسيلة للتفاهم بينها ينتهي بحرمان اللغة من قيمها الجوهرية فتحطم اللغة نفسها وتصير غير قادرة على إيصال الناس بعضهم ببعض . لذلك يقوم ميل آخر يعمل دواما على مناهضة التفريق وهو الميل الى التوحيد الذي يعيد التوازن . ومن صراع هذين الميلين تنتج أنواع اللغات المختلفة من لهجات ولغات خاصة ولغات مشتركة"(٢٠).

ومن القضايا التي تعترض البحث في اللهجات تحديد حدودها ، فمن الصعوبة تحديد حدود اللهجات لتداخلها وتغيرها المستمر ، ويبدو هذا الأمر أكثر صعوبة بمعزل عن التقسيم السياسي للأقاليم "فاللهجات تنشأ فجأة من التعاون الطبيعي للأحداث اللغوية إذ توجد اللهجة في كل مكان توجد فيه صور تكلم متجاورة ذات خصائص مشتركة وتشابه محسوس في المظهر العام لدى المتكلمين؛ فاللهجات لا يمكن تحديدها إلا على وجه التقريب . وقد قلنا إننا إذا جمعنا كل المعايير اللغوية لم



نستطيع بها أن نخط حدوداً للهجة من اللهجات" [٢١]، غير أن اللهجات تتضح حدودها بعاملين ، أحدهما : التقسيم السياسي للأقاليم ، فإذا لم تستخدم هذه الأقاليم التي ينقسم إليها قطر من الأقطار بقيت حدود اللهجات غير ثابتة ، والآخر : العامل الديني فهو يشترك مع العامل السياسي في تعيين حدود اللهجات [٢٢].

اللغة المشتركة :-

اللغة المشتركة هي اللغة التي يتكلم بها الأفراد الذين ينتمون الى مجتمع مترابط من حيث القيم الأخلاقية والثقافية والعادات والتقاليد إذ يشترك جميعهم في استعمال هذه اللغة في كلامهم وكتاباتهم وخطبهم ومقالاتهم بغض النظر عن اللهجات الخاصة الموجودة في ذلك المجتمع . وقد يعبر عنها باللغة الفصحى أو اللغة الوطنية أو لغة الدولة أو اللغة القومية [٢٣].

والعوامل التي تجعل إحدى اللهجات أو اللغات تطفو على السطح وتتخذ لغة مشتركة لمجتمع ما تعود الى (قوة سياسية منظمة) ، أي تفوق سياسي لتلك اللهجة أو الى تأثير (طبقة اجتماعية غالبة) أو (تفوق أحد الآداب) ؛ فالأسباب السياسية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية تعمل على استيفاء تلك اللغة وعدم تفتتها . قال رينان موضحاً أثر المدنية في نشر اللغة : "المدنية وحدها هي التي تستطيع أن تنشر اللغة بين كتل عظيمة من البشر" [٢٤].

وتتصف اللغة المشتركة بأنها لغة متوازنة بين الثبات والتطور . قال مييه :"ليست لغة ثابتة وليست لغة تتطور تطوراً مطرداً، بل هي لغة فيها نوع من التوازن دائم التغير بين الثبات والتطور" [٢٥].

وخير مثال تأريخي للغة المشتركة هو اللغة العربية الفصيحة، وكيف نشأت قبل الإسلام؟ ،والمعروف أن العربية إحدى اللغات السامية ، وقد انقسمت منذ أقدم عصورها على لهجات تختلف في بعض المظاهر الصوتية والصرفية والتركيبية والدلالية ، "واختصت كل قبيلة وكل جماعة متحدة في ظروفها الطبيعية والاجتماعية بلهجة من هذه اللهجات" [٢٦].

واقتضت عوامل دينية وسياسية واقتصادية أن تظهر لغة مشتركة موحدة للقبائل العربية قبل الاسلام بحوالي قرنين أو أكثر اتخذت لغة أشبه ما تكون باللغة الرسمية والثقافية للعرب جميعاً على اختلاف لهجاتهم يتكلمون بها في نواديهم ومحافلهم ومجالسهم العامة المشتركة وأسواقهم الموسمية ، وينظمون بها الأشعار ويلقون الخطب . وقد عرفت في ما بعد الإسلام وفي مرحلة تدوين العلوم والمعارف في القرون الهجرية الثلاثة الأولى بالعربية الفصيحة أو الفصحى .

ونشأت هذه اللغة في مكة مجمع العرب لوجود الكعبة المشرفة فيها ولما اتسمت به قريش من تفوق حضاري وقوة سياسية واقتصادية [٢٧].

واستمدت العربية الفصيحة عناصرها اللغوية منتقاة من اللهجات العربية غير الموغلة في المحلية ، بيد أن لهجة قريش كان لها حصة الأسد في هذا المجال إذ رفدت الفصيحة بكثير من المفردات والعناصر اللغوية



الأخرى[٢٨].

اللهجات الاجتماعية :-

تطلق اللهجات الاجتماعية على لهجات تختص بطبقات المجتمع الواحد الذي يتحدث لغة واحدة . ونتيجة لاختلاف طبقات الناس اصطلح علماء اللغة على هذا الضرب من اللهجات باللهجات الاجتماعية تمييزاً لها عن اللهجات المحلية[٢٩]. ويصطلح عليها أيضاً باللغات الطبقية تبعاً للمستويات المختلفة للغة على أساس الطبقة الاجتماعية أو التعليمية ،" وهذه الطبقات الاجتماعية أو الثقافية للغة مهمة جداً من وجهة نظر علم اللغة الجغرافي لأنها تبلور الصورة العامة للتنوعات اللغوية المستعملة على ظهر الكرة الأرضية "[٣٠].

ومن مصطلحات علم اللغة الاجتماعي[٣١] ما يسمى بـ(الجماعة الكلامية) speech community وهو مصطلح شائع الاستعمال يطلق على جماعة تعرف على أساس اللغة ، ويرادفه في المعنى مصطلح آخر هو : (الجماعة اللغوية) linguistics community .

وتعرف الجماعة الكلامية على أنها جماعة من الناس (يستخدمون لغة أو لهجة بعينها)[٣٢] وبهذا المدلول تكون قريبة من مدلولي (اللهجات الاجتماعية) أو (اللهجات الطبقية) .

وتنشأ اللهجات الاجتماعية بمختلف مسمياتها من تلقاء نفسها عبر مراحل زمنية ، شأنها في ذلك شأن الظواهر اللغوية التي تخضع لسنن التغيير عبر الزمان. وذهب بعض علماء الإثنوكرافيا خلافاً لهذا المبدأ ؛ فاللهجات الاجتماعية عند هؤلاء "لا تنشأ من تلقاء نفسها بل تخلق وتبتدع بالتواضع والاتفاق بين أفراد الطبقة الواحدة وترتجل ألفاظها ومصطلحاتها ارتجالاً".

وقد فند الدكتور علي عبد الواحد وافي هذا الدعم بقوله : "ليس لهذه النظرية أي سند عقلي أو تأريخي ، بل ان ما تقرره ليتعارض مع النواميس العامة التي تسير عليها النظم الاجتماعية ، فعهدنا بهذه النظم أنها لا ترتجل ارتجالاً ولا تخلق خلقاً ، بل تتكون بالتدريج من تلقاء نفسها . هذا الى أن معظم هذه اللهجات منتشرة بين طبقات فقيرة جاهلة منحطة المدارك ضعيفة التفكير لا يتاح لمثلها أن تنشئ انشاء لغة كاملة المفردات متميزة القواعد ، بل لا يتاح لها مجرد التفكير في مثل هذا المشروع الخطير"[٣٣].

وقد تتباعد اللهجات الاجتماعية بعضها عن بعض فيتعذر على طبقة أن تفهم لغة الطبقة الأخرى لاسيما مصطلحاتها في الحياة اليومية . قال فندريس متمثلاً ببعض اللهجات الاجتماعية في فرنسية باريس : "يوجد في فرنسا الى جانب اللغة الأدبية التي تكتب في كل مكان والتي يزعم المثقفون أنهم يحققونها في كلامهم مجموعة من اللهجات... هذا الى أنه يوجد داخل مدينة واحدة كباريس عدد من اللغات المختلفة تسير كلها جنباً الى جنب ؛ فلغة الصالونات مثلاً ليست لغة الثكنات ، ولغة الأعيان ليست لغة العمال ، وهناك رطانة المحاكم والعامية الخاصة التي تتكلم في حواشي المدينة . وهذه

اللغات يختلف بعضها عن بعض الى حـد أنه قـد يعرف الإنسان إحداها دون أن يفهم الأخرى" [٣٤].

ومن اللهجات الاجتماعية ما يعرف باللهجات الحرفية ، وهي اللهجات المختصة بأهل الحرف والمهن المختلفة ، وتظهر هذه اللهجات واضحـة في المناطق التي يسـود فيها (نظام الطوائف) [٣٥] وهو نظام عرفـي اجتماعـي يقضي بأن تختص كل طبقة بحرفة بتوارثها الأبـناء عن الأجداد وتكون وقـفاً عليهم لا يجوز لهم ولا لأعقابـهم الاشتغال بغيرها ولا يسـمح لغيرهم العمل بـها . ونظام الطوائف هذا كان معروفاً في الهند وربما لا يزال سـائداً في المجتمعات الهندية .

توزيع اللغات والأطلس اللغوي :-

توزيع اللغات فـي العـالم مـن المباحـث الميدانية لعلـم اللغـة الجغرافـي. ويعـد الأطلـس اللغـوي (linguisticsatlas)ثمرة هذا العلم.ويقصد بـتوزيع اللغات بـيان اللغات المتكلمة في أنحـاء العالم وأصناف المتكلمين بـها . ويعتمد هذا التوزيع على الدراسـة الإحـصائية للغات وتوزيعها على المناطق والوحـدات السياسية وأعداد المتكلمين بها ، والدراسة الإحـصائية للدول من حيث اللغات القومية المسـتعملة فيها وأعداد المتكلمين بكل لغة [٣٦].

وذكر لنا ماريو بـاي خلاصة للمنهج الذي ينبـغي أن يتبع في هذا المجال إذ قال: "... وطبقاً لهذا المنهج نضع قائمة باللغات – شـاملة بقـدر الإمكان – مع السـعي لجعلها متضمنة لكل لغات العالم الرئيسة وغير الرئيسة على الكرة الارضية . وكل لغة تقـرن بتقـرير يصف المناطق الجغرافية التي تتكلم بـها وتعداد السـكان مع بيان نوع اللغة بالنسبـة إليهم ، أهي لغتهم الأم ؟ أم لغة استعمارية أم نصف استعمارية ؟ أم لغة ثقافة؟ " [٣٧].

ومن ثمرات توزيع اللغات ما عرف بالأطلس اللغوي وهو " مجموعة من الخرائط واللوحات توضح التوزيع الجغرافي للخصائص الصوتية أو النحوية أو المعجمية للغة أو لهجة أو لكليهما ، ويجمع مادته باحـثون مدربون تدريباً ميدانياً من رواة مختارين بعناية من بين المتحدثين باللغة أو اللهجة المدونة من خلال الأحاديث المعتادة أو الاجابة عن أسئلة أو الاسـتعانة بأشـرطة التسجيل ، ثم تسجل هذه البيانات على خرائط وتنشر في كتاب " [٣٨].

والأطلس اللغوي كالأطلس الجغرافي غير أنه يبين لنا خرائط اللهجات المختلفة وما بـينها من فروق في الأصوات والمفردات والصيغ وغيرها مـن الظواهـر اللغوية . و تختص كل خريطة بكلمة أو بظاهرة صوتية أو بظاهرة صوتية معينة يبدو فيها الاتفاق أو الاختلاف بين المناطق اللغوية المتعددة" [٣٩].

ولا تقتصر فائدة الأطلس اللغوي على القضايا اللهجية حسب وإنما يستفاد منه أيضاً في الدراسـات التأريخية والنفسية والاجتماعية [٤٠].

الهوامش

(١) انظر : نخبة من اللغويين العرب : معجم مصطلحات علم اللغة الحديث : ٦٥ .

(٢) أسس علم اللغة : ٦٤ .

(٣) أسس علم اللغة : ١٨٦ .

(٤) أسس علم اللغة : ٢٢١ .

(٥) أسس علم اللغة : ٢١٠ .

(٦) انظر : أسس علم اللغة : ٦٤ .

(٧) معجم مصطلحات علم اللغة الحديث : ٦٦ .

(٨) هارتمان وستورك : قاموس اللغة (وعلم اللغة)
DITIONRY OF LANgUAgE AND LINgUISTICS LONDON 1973.
نقلا من محمد حسن عبد العزيز : مدخل الى علم اللغة ١٥٥

(٩) انظر : أسس علم اللغة : ٦٩ .

(١٠) رمضان عبد التواب : فصول في فقه العربية : ٧٢ .

(١١) مدخل الى علم اللغة : ١٥٨ .

(١٢) علي عبد الواحد وافي : علم اللغة : ١٥٩ .

(١٣) اللغة : ٣٠٦ .

(١٤) انظر : مدخل الى علم اللغة : ١٦٠ ، ١٦١ .

(١٥) فصول في فقه العربية : ٧٣ .

(١٦) علم اللغة العام : ٢١٤ .

(١٧) انظر : اللغة : ٣١١ .

(١٨) اللغة : ٣١٢ .

(١٩) علم اللغة العام : ٢٢٧ .

(٢٠) اللغة : ٣٠٧ ، ٣٠٨ .

(٢١) اللغة : ٣٢٦ .

(٢٢) انظر : اللغة : ٣٢٦ ، ٣٢٧ .

(٢٣) انظر : أسس علم اللغة : ٦٨ ، ٦٩ ، وعلم اللغة : ١٧٠ .

(٢٤) اللغة : ٣٢٨ .

(٢٥) اللغة : ٣٣٩ .

(٢٦) فقه اللغة : ١٠٤ .

(٢٧) انظر : فقه اللغة : ١٠٥ ، وفصول في فقه العربية : ٧٨ .

(٢٨) فصول في فقه العربية : ٨٤ .

(٢٩) علم اللغة : ١٧٣ .

(٣٠) أسس علم اللغة : ٧٠ .

(٣١) هدسن : علم اللغة الاجتماعي : ٥٢ .

(٣٢) علم اللغة الاجتماعي : ٥٢ .

(٣٣) علم اللغة : ١٧٦ .

(٣٤) اللغة : ٣٠٦ .

(٣٥) علم اللغة : ١٧٦ .

(٣٦) أسس علم اللغة : ١٩٦ .

(٣٧) أسس علم اللغة : ١٩٨ .

(٣٨) قاموس اللغة وعلم اللغة : نقلا من كتاب مدخل الى علم اللغة : ١٦٣ .



(٣٩) رمضان عبد التواب : المدخل الى علم اللغة :١٤٩ .

(٤٠) المدخل الى علم اللغة.

المصـادر

-باي (ماريو) :
اسس علم اللغة - ترجمة احمد مختار عمر - منشورات جامعة طرابلس (ليبيا) - كلية التربية - ١٩٧٣ .
- دي سوسير (فرديناند) :-
علم اللغة العام - ترجمة يوئيل يوسف عزيز - دار آفاق عربية - بغداد ١٩٨٥.
- رمضان عبد التواب :-
١- فصول في فقه العربية - مكتبة الخانجي - القاهرة ١٣٧٥ (طبعة مصورة عن طبعة ١٩٧٣) .
٢- المدخل الى علم اللغة ومناهج البحث اللغوي - مكتبة الخانجي - القاهرة ،١٩٨٥.
- علي عبد الواحد وافي :
١- علم اللغة - دار نهضة مصر - القاهرة ١٩٦٧ .
٢- فقه اللغة دار نهضة مصر - (الطبعة السادسة) - القاهرة - د.ت.
-فندريس (جوزيف) :
اللغة - ترجمة عبد الحميد الدواخلي ومحمد القصاص - مطبعة لجنة البيان العربي - القاهرة ١٩٥٠.
-محمد حسن عبد العزيز :
مدخل الى علم اللغة - القاهرة ١٩٨٣ .
-نخبة من اللغويين العرب :
معجم مصطلحات علم اللغة الحديث - دار لبنان - بيروت ١٩٨٣، .
- هدسن (د) :
علم اللغة الاجتماعي - ترجمة محمود عبد الغني عياد - (دار الشؤون الثقافية - وزارة الثقافة والإعلام) - بغداد، ١٩٨٧ .





في التأويل وبعض مفارقات الاسلوب

١٤٥
المورد
العدد
الثاني
لسنة
٢٠١٣

أ د. نصيرة احمد
كلية الاداب/ جامعة بغداد

كيف ننهض
باللغة العربية ونواجه تحدياتها؟

انّ الشعر مكوّن لغويّ تفرض طبيعته الاثارة في ذهن المتلقي،وتعبث بالمواضعات الفكرية والجمالية التي مضى عليها،وتملي عليه نمطامعينا من الفوضى المستحدثة التي تفترض بنية جمالية ومعرفية لها اطرافها المتعددة، ونستطيع ان نقول ان البناء الشعري تغيير شامل بمعنى الكلمة لايخضع لقانون ثابت اولمرجع محدد حتى قوانين اللغة ذاتها. فالنص الشعري حوار ذهني مشترك ممتد لايتوقف عند حد واضح،يكون الفاعل الاول فيها الشاعر واداءه،ومستوى الجهد المبدع وفعله ثانيا،والمتلقي واجراءاته الفهمية الاسقاطية على بنية النص ثالثا، ولايمكننا ان نتصور ان هذا التسلسل المتداعي حدي واضح، بل ان العملية متشابكة لاتخلو من التداخل في الادراك والوعي الذاتي التوصيلي،الذي تشترك فيه جميع اطراف المكون الابداعي الشعري.

ان انتاج النص لحظة انفعالية خاصة ترقى الى الذهول الوقتي الذي يظهر في حدس الشاعر ورؤيته النشطة في اتجاهات مختلفة. فضلا عن ان هذه اللحظة استقطاب للتسرّب الدقيق لمواضعات ورموزونماذج وانساق عشوائية شتى يخضعها الشاعر لاداته واجراءاته. وهذا المزيج يبدو غير متجانس ويصعب فصل اجزائه يمضي باتجاه التمثل اللغوي، فلاطريق للتهيؤ الشعري غير ولوج عالم اللغة بمستويات مختلفة.

ان بنية الشعر تعتمد على "مبدأي الاختيار والتكثيف"[٢] الاختيار للسياق الذهني/ اللغوي ثم تدخل عملية التوالد المتداعي المكثف للمحاور الدلالية الناضجة في ذهن الشاعر الحبلى بالتراكمات السياقية اللغوية والصورية المهيأة للمثول النصي حيث ينبغي تظهيرها موضوعيا على نحو يخلي معه الواقع الخارجي مكانه للواقع الداخلي فلايكون للموضوعية من وجود الا في الوعي بالذات في صورة تمثل اوحدس روحي بحت....ولايستعمل الشاعر العنصر اللفظي الا بصفته وسيلة للتظهير المباشر..وينفصل بذلك الوعي الذهني الروحي عن العنصراللفظي، لينطوي على نفسه[٣].

ومن الطبيعي ان تتدخل مفارقات الاسلوب وتتّبع اوتصاحب الظهور اللغوي، فالشعر "يحتاج كل ماتتضمنه اللغة. و لايهمل ظلا دقيقا واحدا من الفرق في الكلمة"[٧] وفي الشعرفقط "تكشف اللغة عن طاقاتها جميعها لان مايتطلب الشعرمنها يبلغ اقصى هذه الطاقات"[٨].

ومازلنا نبحث في الجزء الاول من العملية الابداعية الشعرية،فاذا انتقلنا الى الجزء الثاني الخاص بالمكون الاتصالي الذي تربطه وشائج كثيرة بالمنظومة الابداعية، ستواجهنا قضية الفهم والتأويل والاسقاط الفردي والجماعي التاريخي على حدود النص، وهذه واجهت مشاكل كثيرة في حصرها وتوجيهها ،لان المادةالاولى للتعامل الافتراضي بين الاطراف: اللغة، بالمستوى الجديد الذي يقدمه الشاعر وبالنمط المفارق لمواضعات لغوية وسياقية اولا،والمخالف لقوانين معرفية وفكرية يتدخل التاريخ في تصنيفها وتقديمها كثيرا.

ويتبادر السؤال المهم:من المنتِج ومالمنتَج ؟ هل اللغة قائمة بالنص المبدع المبتكر الذي تتداخل في تحديده مستويات فكرية وشعورية وواقعية انتاجية،ولغوية محدثة عن الخط الاول للسياق النفعي ،ام النص قام باللغة وابتنى صروحه اللاشعورية بالتوقيت والدافع اللغوي الذي ينتجُ ويبدعُ ؟ ام العملية مشتركة لاحدود واضحة لها؟ وذلك سيدخلنا حتما في اولية الفكر واللغة واسبقيتهما.

ولانستطيع انكار القول المأثور بكون اللغة وعاء للفكر [٩] وطريقة نموذجية للتقديم،الذي طوره السلوكيون الى المستوى الاتصالي على يد "سكينر" اذ عد التفكير نوعا من السلوك البشري كالسلوك اللغوي،فلايجوز الفصل بينهما ،فضلا عن اننا



لايمكننا تجاهل الرأي المتطرف الآخر الذي جاء بـــه العالم الامريكي 'وورف' الذي رأى ان العالم كله عبارة عن انتاج لغوي، فاللغة تحدد الفكر وتسيطر عليه، بل تقدمّه للوجود، وهي افكار تستهوي الباحث ويجد فيها ميدانا واسعا للبحث الذي يتضمن مستويات اجتماعية وقومية وبيئية.

والاولى ان نحتاط للأخذ بهذه الاراء ونحن نشـرع في ولوج النص الذي يخرج عن الوظيفة الاتصاليـة/ النفعية الى مسـتويات تعبـيرية وشـعورية تتعلق بالادراك الابداعي ومقتضياته المحددة ، فاللغة وعاء من الاوعية التي يظهر بها الفكر والوعي المطور عن القوانين الموروثة ومسـتوياتها المدركة، فضلا عن التعبـير عن السـلوك الفكري تتداخل فيها ادوات اجرائية اخرى غير اللغة، كاللون والرمز والاشـارة والصوت.

وقد نمضي مع الاراء التي' لاتجرؤ على نفي الفكر من دون اللغة مطلقا اذ الفكر قابـل للوجود هاجسـا اوخاطرا او عابـرا وهذا يصح ان نسـميه بـاللغة الداخلية ،كما فعل بول شوشار. اما حين حضور اللغة فهي الاولى بالتقـدمة لانها هي البـنية المنتجة للأثر النصوصي ومن ذلك الفكر متجليا من خـلال الدلالـة بانواعها '[1].

كل ذلك خاضع للتجريب والجدل الذي يصمت سنين لينطلق تارة اخرى بمعاضدة من رؤية علمية محـدثة اومكتشفة اومطوّرة، ولكن بحـثنا في النص اللغوي (الفني) يعيدنا الى نقطة الصفر، ويصيبـنا التردد في انتقاء مستوى الاختيار الحقيقي او المقنع الذي يكوّر امامنا منظومتين: الاولى تخص تبنين النص وعملية اخراجه ويدخل في ذلك المبدع مع اطراف متشابـكة نوهنا بها قبل قليل، والمنظومة الثانية: تخص التلقي وتلقـف الخطاب المقـدم وفهمه وتأويله، وكل ذلك يجري بمستويات أدائية مختلفة من اللغة .فالمتلقـي المتخصص يكون ميدان عمله النص المرتبط بعلائق مرئية اولامرئية (تاريخية) يسـتجمعها لتأويل المفردات والجمل والسياقـات والتراكيب. وقـراءة النص تأويل شـامل للمكونات الجزئية الدقيقـة المرتبطة بدلالات عميقة تقـدم مسـتويات معنوية كثيرة يغامر الناقـدفي اهمال جزء منها، ويرى كثير من الباحثين ان القراءة النقدية حوار شامل مع النص واسئلة متواصلة لاتنقطع، وتحرك دائم لاستجابـات متبادلة احـيانا ،وذلك دعم للجانب الفني المخفي من النص، يقـول الدكتور مصطفى ناصف[7]: " ان دعم الجانب الظاهر وحده ليس من الوفاء لتجربة التأويل. تجربة التأويل تبحث اصلا عن المحذوف المحـاور. كيف يتم قطع الحوار دون تقدير المحذوف، فالتأويل لايتركز.. على مايصرح به النص..ومن الضروري ان نذهب الى ما وراء النص بحثا عن جانب محذوف لم يقـله او لم يسـتطع الافصاح عنه ". وتلك مهمة الناقـد الشاقـة ،التي تتطلب مواضعات ومقـاييس وخبرات ليس بالهين التخلي عن بعضها، لاسيما ان كـان التعامل مع نص معرفي خاص كالشـعر ،وهذا الضرب من النتاج صلته بالواقع صلة جمالية



بـالدرجة الاولى[٥]، وهذه ماهية تغيب حـدودها واطرافها عن التلقي الساذج احـادي الرؤية ظاهري النزعة، الذي يجعل النص الادبي (الشعري بـخاصة) وفقا على تحصيل موضوعي وفكري بالامكان التعبير عنه بـصيغة اداء علمي او تاريخي او فلسـفي. وبامكاننا ضم النتاج العربي لهذا الاتجاه، قـرنين من الزمان (التاسع عشر والعشـرين) مع اسـتثناءات بسيطة لاتشكل مناهج واضحة المعالم يمكن اتبـاعها وتطويرها بالاتجاه المقنع.

نقول ان الشعرلغة افتراضية، مطورة عن المستوى النفعي التقريري،ولغة الشعر ليست "لغة داخل لغة "[٩] كقول فاليري بـل لغات داخل لغة، وهي خاضعة لفعل التجريب اللغوي المتواصل اللفظي والسياقي،وبـذلك تتعدد مسـتويات الاداء الحـواري بـين الشـاعر والمجموع المخاطب،وهذا يقـترب او ينأى(بحسـب القدرة والانجاز) من المستوى النفعي الاحـادي للغة الحـوار التي جرى عليها الاعتياد، ولاننس تغلغل محاور التلقي في عملية التبـنين النصية وتأثيرها في عملية الابداع الشـاملة التي حـددها آيزر بـمفهوم "القارئ الضمني" اذ يرى انه حالة نصية وعملية انتاج للمعنى على السـواء.. وان المصطلح يدمج كلا من عملية تشييد النص للمعنى المحتمل ، من خلال عملية القراءة[١٠]. ولسـنا بـصدد الشـروع في تناول هذا الجانب من انتاج النص، على الرغم من استغراقـها لمستويات مهمة من عملية تأويل النصوص لاسـيّما في مجال التطبيق.

لقـد واجهت صحـة التأويل ثورات بحسـب ما نوهنابه قبل قليل،ومنها الثورة ضد الجمود والسكون والتعامل مع نتاج الماضي، ومنها ايضا الثورة ضـد تقنين المصطلحات البـلاغية وجمودها بالطريقـة المدرسية التي قدمها البلاغيون قديما ومضى عليها الباحـثون في العصر الجديد من دون رفض يذكر، فمازلنا نشهد دراسـات تطبيقـية مكثفة اكاديمية او بحثية تستهلك الجهد في عزل المصطلحات البلاغية والتأكد من ثبوتها وتحديدها بـالهيأة المقـننةالتي لاتجدي نفعا سوى تكثير الشواهد بالطريقة النحوية التي كدست مئات المصطلحات الاعرابـية فهذا فاعل وذلك مفعول وهذا تقدم وهذا تأخر، ذلك الذي يضيّق سـعة الأفق التأويلي ويحشـر الفهم في حـدود المصطلح الثابـت عنوة،لا ان يعقـد حـوارا وجدلا مستمرين مع النصوص، واذ نعتذر للنحو ومستوياته الذي يتعامل بالمنطق التقريري للوضع اللغوي فاننا لانغفر للتعامل مع النصوص التعبيرية التي تحمل كنه الفن ومكنة الابـداع والبـراعة التي قـدمتها اجيال شعرية ونثرية تكثفت عبر مر القـرون. ونمضي مع الدكتور مصطفى ناصف الذي حاول اخراج الدراسات البلاغية من عالمنا المقنن الى عالم التجريب الادائي المنفتح في التعامل مع مفردات السـياق وجدلية الاسـتعمال الخاص لبـنية اللغة المطورّة (الفنيّة)، فضلا عن بحـوث الدكتور عبدالقـادر الربـاعي والدكتور كمال ابو ديب واعلام مصر التي كان لمجلة "فصول" اثر بالغ في تعريف القارئ العربي بـنتاجهم



النثر في العقدين الاخيرين من القرن العشرين،ولانغفل عن نتاج المغرب العربي الذي اضاف نمطا خاصا من البحث ان استطاع ان يتخلص من التأثر الغربي وهيمنته الواضحة،ونقول ان الفشل يعتور تطبيق المصطلحات الموروثة التي توقف التدفق الثر لاساليب الشعراء، بل اثبت التأويل النصي عقمها وضعفها امام عبقرية هؤلاء ودقة التعبير في الاستعمال الخاص للمفردات والسياقات اللغوية العائمة.

وقد مضينا في دراستنا "بنائية الخطاب الشعري..١٩٩٣"(١١) على ذلك المنهج ، فضلا عن بعض البحوث ومنها الدراسة الموسومة:" في التنظير البلاغي الشعري "وحاولنا استبدال المصطلحات البلاغية الموروثة من تشبيه واستعارة وكناية.. بمصطلحات جديدة قد تسد ثغرات واضحة في البلاغة القديمة، اذ ان العلاقات الدلالية ليست ثابتة بل خاضعة للتغيير والاستبدال فضلا عن خطل المصطلحات القديمة في التعبير عن مستوى السياقات التي تمثلها فعلاقة التشبيه مثلا ليست علاقة شبه في كثيرمن الاحيان بل انها قائمة على التقارن والتبادل الدلالي(١٢) فما بالُنا ان تغيّر شيء من اطراف هذه العلاقات او فُقد مثلا، فذلك يضطرّ البلاغي الى تسمية مصطلح جديد ليُنقذ الفكرة والمفهوم، وهكذا تتكاثر المصطلحات للجهل او لعقم الطريقة في التعامل مع السياقات النحوية والدلالية التي انشأها الشاعر بعبقريته وادراكه الفذ.

ان دينامية العمل الشعري تخضع لمواضعات ومقننات تشكيلية يصعب اخضاعها لمنظور نقدي واحد لاختلاف منطلقاتها المؤثرة في رسم السياقات فيؤثر ذلك (بالنتيجة) في تسلسل المحاور النقدية وتهيئتها على وفق اسلوب مقنع مرض، ولن ينجو العمل النقدي لاسيّما المنهج الذي يعتمد تحليل النص الى اولياته ويُعزى ذلك الى نسبية التأويل المحدّد للمقومات المكونة للنص، المرتبط عميقا بمواضعات نفسية واجتماعية وتاريخية متعامدة تبثّ تأثيراتها في جوهر النص ومدركاته الوضعية الواسعة، فيكون العمل النقدي افتراضا وتجريبيا ولكن لايعتريه التطرف التقنيني في تناول الوقائع الاسلوبية للنصوص الشعرية. وهكذا فقد "زكّى التأويل.. فكرة الحوار لافكرة التلقين والاصرار فكرة التغيير من جانب والثبات من جانب..اننا نفهم لكي نتغير وان دوام العكوف على النص يغيّرنا، الفهم اذا اداة في صناعة التغيير ومن خلال الارتباط المستمر بالنص امتحنت الثقافة العربية تماسكها وقوتها وحيويتها الجامعة بين الاصول والفروع بين الاجداد والابناء ... والتأويل مبدأ اختبار للعلاقات العامة وتوقعاتها..ونبذ الجمود والتعصب والكره والتعبير عن مبادئ التغيّر.."(١٣).

الشاهد(١):

يعمد الشاعر كثيرا الى نوع من الابلاغ الصوري من خلال علاقات تنعقد بين مفردات تنهض بالسياق في النص ، ومدركات (سياقية) ذهنية افتراضية،

وتتضح حدود هذا المكون بإقامة انحراف في السياق الدلالي الفردي والجمعي لتقوية الفكرة وتعزيزها في المنظور النهائي للنص وهذا الانحراف قد يشمل مفردات يجري تعديلها سياقيا وذهنيا بعملية استبدال مقنعة (قد تكون موروثة) وقد يشمل جملا تجتزأ عن بنية النص لتستبدل مؤقتا بأبنية وسياقات جديدة تكون مهمتها الاولى الاقناع والركوز في الذهن، وذلك الانحراف أوالتحول نحو مستويات دلالية عميقة الذي يلجأ اليه الشاعر في تبنين الصورة لايمسّ القوانين اللغوية المتعارفة وانما يمسّ مستوى التوقّع والاعتياد،اوكتسمية جان كوهن لها" الملاءمة الدلالية "[11] فالمفردة بالمفهوم السياقي الوظيفي تبنى دلالتها تركيبيا اذ "تلتحق الدلالة بالتركيب والدلالة ليست هنا اكثرمن مجموع التأليفات المتحققّة لكلمة ما "[12]، اي ان الاستعمال المعجمي للكلمة هو استعمال ناقص وتتكشّف دلالتها التي يراد اظهارها على مستوى السياق وذلك شيء معروف عند اهل البلاغة والنقد في العصور المختلفة، من ذلك قول بشار[13]:

غابَ القذى فشربْنا صَفْوَ ليلتنا
حبّين نلهو ونخشى الواحدَ الصَمَدا

بامكاننا تقرّي المفردات التي حولّها الشاعر من المستوى المعجمي الى المستوى السياقي الذي لايُدرك الاّ(بتمثّلات ذهنية) تُعقد في وعي المتلقي. فالفاظ مثل (القذى،شربنا ،صفو) تحولت كمنظومة متكاملة الى دلالات سياقيةجديدة ، وقد بدأت بالقذى الذي في المعنى المعجمي الغبار اوالقش او التبن الذي يعكّر صفوَ الماء، الا ان الشاعر يقصد بها الواشي والرقيب ثم استهوى الشاعر ذلك التحول واستكمله بمتعلقات القذى: الشرب والصفو، فبغياب القذى يمكن شرب الصافي من خمر او ماء. ولكن على المستوى الوظيفي للبيت يكون شرب صفاء الليلة بعد غياب القذى هو التمتع بالزمن الذي تستغرقه هذه الليلة التي يغيب فيها الحاسد او الواشي. وأماالانحراف التركيبي فهو واقع في الجملة الشعرية: شربنا صفو ليلتنا اي ؛ شربنا ليلتنا الصافية (وهو من باب اضافة الصفة الى الموصوف) فاسناد ليلتنا الى شربنا هو انحراف في السياق المنطقي يتطلب اجراءً ذهنيا ليمكن العودة به الى ذلك السياق وهنا يمكن تقديم العلاقة المفترضة الآتية: تمتعنا بقضاء ليلتنا الخالية من الرقيب ، ان كان هاجسنا الاول الوصول الى المعنى، فضلا عن التركيب الذي يشمل اكثر الشطر الثاني:(ونَخشى الواحد الصمدا) الذي يكتم معنى يكشفه المتلقي بالمواضعات والقوانين العامة: اذ سينأى الشاعر في خلوته مع الحبيبة عن خرق القوانين الاخلاقية والدينية فلاثالث لهما الا الله تعالى... وقد تمكن الشاعر من جذب الانتباه الى هذا السياق من خلال سيطرته سياقيا على الشطر الثاني فضلا عن الامساك بزمام القافية والتنغيم الصوتي، على الرغم من ان مفردة واحدة بامكانها اضعاف التركيب ودلالاته برمته، لتوسّطها سياقيا، وتأخرها اعرابيا وهي لفظة (نلهو) فانّ تعاطف السامع قليلا مع



المفردة التي افتتح بـها الشـطر(حيْن) على وفق المنظور الاخلاقـي الذي يبثّه التركيب (تخشـى الواحد..) ولكن هذا لايشـفع للفعل (تلهو) الذي اقـام الشاعر عليه السياق ، بـل تقـصّده قصدا،فضلا عن الوشائج الدلالية التي تربطه بـلفظة (القذى) الذي ان كان حاسدا او واشيا فهو رقيب غائب...

الشاهد (٢):

ولبشار قصيدة مكثّفة يطرق فيها مفارقات اسلوبية قد تغيب عن القراءة الاولى اذ يتسلّى المتلقي بدلالات المعنى الفنية فيفارق مقتضيات الاداء السياقي الدقيقة التي يجهد الشاعر لبلوغها، وافتتاحها [٢٧]:

تأبّدتْ برقةُ الرّوحـاء فـاللّببُ
فالمحدثاتُ بحوضى اهلُها ذهبُوا

وسنطرق ابـياتا ثلاثة مجتزأة من مقـطع الطلل المشوب بالنسيب:

سُقياً لمن ضمّ بطنُ الخيف انهمُ
بانوا بأسـماءَ تلكَ الهـمّ والاربُ

أئنّ منها الى الادنى اذا ذُكـرتْ
كما يئنُّ الى عواده الـوَصـبُ

بجارةِ البيت همّ القلب محتضـرٌ
اذاخلوتُ وماءُ العين ينسـكبُ

ففي السياق (ائنّ منها الى) يقـوم حـرف الجر بموازنة خاصة (موسيقيا ودلاليا) وقد اختصر الشاعر الاشارة الى الحبيبة بحرف الجر والضمير المتصل به (منها) وذلك مهم على صعيد التنغيم وشـدّ المتلقـي بالموسيقى الداخلية والمقابـلة الاجرائية بحـروف الجر (منها..الى) وذلك اختصار وتركيز، ولانه اعلَمَ المتلقّي بالمحبوبة في البـيت السابـق (بأسـماء) باستعماله حرف الجر لصيق الاسـم، ولو قـال (ان استعملناالاستبدال): ائنُ من اسماءَ انْ ذُكرتْ....كما يئنّ... لضعُفَ الخطاب تماما والقصد منه، هنا سنفقد الضمير (ها) المتصل بـ(من) وفيه تركيز موسيقي يكشف عن الانين، لاسيّما ان مُدّ الصوت به(من..ها) ففي الضمير اختصار لغوي لدلالة العلم (أسـماء) فضلا عن التركيز الدلالي الـذي يخـرج عـن اطار التحديد الذي فرضته الحـروف القـليلة الدالة على الضمير، كذلك اننا في حـال الاستبـدال المزعوم سـنضطر الى حـذف (الى الادنى) وفي ذلك هدم للمستوى الدلالي العالي الذي بلغته الجملة الشعرية.

اما البيت العاشر(في الديوان) فتعتوره عدّة وقائع اسلوبية،منها الابتداء بالجار والمجرور ونقول ذلك تجوزا على سـياق القـانون النحـوي الذي يفرض الاولوية للخبر المقدم ان كان جارا ومجرورا في حين ان السياق الشعري يمنح فعل الابتداء لسـياق الجار والمجرور(بجارة البيت) على المستوى الدلالي،ففعل المرأة اولى بالتقـدمة على سـياق(هم القـلب المحتضر) فلاتعوز الشاعر القدرة الاسلوبـية على تقديم الجملة الاسـمية ـوهي في موقـع المبـتدأ المؤخر حاليا ـ على سـياق الجار والمجرور، فضلا عن استغراق الدلالة الذي يبثّه سياقُ الشرط اذ قـام

بفعل الاستثناء الدلالي لا الاعرابي فقط. فتقديمه لشبه الجملة يأتي لتقريب شدة التعلق الى ذهن المتلقي اذ يقوم به حرف الجر (الباء) لصيق جارة البيت، كذلك (الجار) قريب جدا(مكانيا)، فضلا عن ورود لفظة (البيت) وهي رمز مكانيّ ايضا فيه معنى الثبوت والاستقرار الذي يشي بثبات الحب واستقراره، فالمكان يستقرّ في الذهن بسهولة لانه محدّد ذهنيا، نابع عن تصورات اولى سريعة لاتلبث ان تثبت في الذهن، وهو محتاج الى هذه السرعة لان لديه مهمة شاقة اخرى في البيت نفسه (اي تثبيت الدلالات الأخرى). كان بامكانه استعمال لفظة ثانية كأن يقول: بجارة النفس همّ القلب محتضرٌ.... ولكنه لم يلجأ اليها، فلاوقت لديه لتوضيح هذه الدلالة المركزة الغائبة عن التصور الاولي، فبه حاجة الى نص كامل لفرد مستوياتها كما يفعل بشار في قصائده النسيبية الخالصة في الأعم الأغلب.ولكن القصيدة تتضمّن وقائع دلالية أخرى مهمة في المنظور النهائي للنص كبنية الممدوح في وحدة المدح القادمة.فضلا عن ان الشاعر لم يُردْ ان يخرج المتلقي من اجواء المكان الذي طرقه في وحدة الطلل ومازال يواصل بث دلالاته من البيت الاول، فهولايريد اولا مفاجأة المتلقي بانتقالة مضنية تتعب ذهنه بالسياق المستبدل(بجارة القلب..)، فضلا عن اضعاف المكوّن الدلالي الذي سعى لبنائه بطريقة تجعل المتلقي يتخلى عن ذلك المكون الذي اقامه الشاعر في الذهن الذي يخص المكان ومتعلقاته، فالمكان مرتكز حيوي مولد للرموز الدلالية.وان مضينا في الاستبدال السياقي للكشف عن دلالات جديدة من خلال تقديم مكونات اسلوبية افتراضية، باللجوء الى التقديم والتأخير الذي رغب به الشاعر لقصد الخلط في الخطاب وتعمده، فاننا نقول: اذا خلوتُ بجارة البيت همّ النفس محتضرٌ..، هنا لا يكون الجار والمجرور خبرا مقدما اذ كانت له الاولوية في الكلام ويصبح "هم النفس" اسم (يكون) المحذوفة بتقدير (همّ النفس محتضر)، والذي ينسف هذا، الجملة الحالية القادمة (وماء العين ينسكب) التي تجبر المتلقي على ربطها بالشرط السابق...، فاذا كان الخلو بجارة البيت يحضر هم النفس، فلم ماء العين ينسكب ؟ الأمر الذي يربط الجملة الحالية اكثر بجملة الشرط، فإذا خلا(بنفسه لابجارة البيت) كان ماء العين منسكبا لانها غير موجودة معه، في حين ان الهمّ (محتضر) اي حاضر موجود في الحال، وقد تشكل الباء التي افتتح بها البيت مفترقًا سياقيًا جديدا (بجارة البيت) اي بسبب:بسببها وهذا يتضمن معنى الوجود، السياقي والدلالي (لاسماء) الذي يشيع في الشطر الاول كذلك الهمّ الحاضرُ، فان انتقلنا الى الشطر الثاني كان الحضور للذات (خلوت) وماء العين المنسكب.

ويحسم الامر سياق القانون النحوي قطعا، فالجملة الشرطية (اذا خلوت) لايمكن ان تكون (بجارة البيت) لان عامل الشرط متقدم، و(اذا) لها



الاولوية في الكلام، كذلك فان (اذا) مضـاف وخلـوت مضاف اليه فلايمكن ان يرتبط المضاف اليه (بـجارة البـيت) ويترك المضاف، وبـذلك يتعاضد السياقـان النحوي والدلالي في تقديم فرضية القصد التي يرغب بها الشاعر وبـذلك يفقـد المصطلح النحـوي تأثيره ويخلي الساحة لمفترضات البنية وواقعها الدلالي.

الشاهـد٣:

من المشاكل التي تعترض قراءة النص وتأويله في عالمنا العربي المعاصر، ضعف الإحـاطة بالقـوانين النحوية لسعتها وعمقها وصعوبـتها، وظلت الثورات الحديثة على النحو القديم وضرورة تركيزه واختصاره والكفّ عن افتراضـات التـوهّم والتجـوزّ والذكـر والحذف، ضعيفة لاتقوى على الارث النحوي الواسع نتاج قرون طويلة، فبُني حاجز كبـير بـين المتلقـي العربي وكثير من النصوص التي تتطلب تأويلا نحويا جادًا ليفكّ شفراتها كما يقال، فمابـالُنا عند التعامل مع النصوص الشعرية للعصر الجاهلي او نتاج القـرنين الاول والثاني والثالث ومابعدها. ان التعامل مع هؤلاء به حاجة الى خبرة نحـوية ولغوية لمعرفة مفترضات النصوص ومتعلقاتها الدلالية...، ومابـالُنا ايضا اذا كان التأويل يمضي على نص يمثّل النضج الشامل في القصيدة العربية بـل خاتمتها كقـول اكثر النقـاد في عصره وبعد عصره؛ انه نص المتنبي الذي بلغ قـدرة خاصة واداءً عاليا في مستوى التعبـير والتأثير، ذلك الشـاعر الذي خرج عن خصوصية مآسـي الفرد ومشكلات التعامل مع مفردات الحياة، فحاول تخليقها وتركيبها بمادة الفن قوام ذلك الخطاب والمقول الذي تخطّى مفردات الصياغة والاسـاليب الاعتيادية او المتوقّعـة ومضى بخطاب لايحدّه شيء بـجدوى او بلا جـدوى بأمل او من دونه [١٨]، مع المتنبـي يحتاج الباحث الى قدرة خاصة واستيعاب لمستويات النحو وتحولاته، ولقد واجه النحاة واللغويون الذين عاصروه كابن جني(٣٩٣) وغيرهم مشكلات التعامل مع نص المتنبـي اذ كان يتفوّق عليهم ببـراعته في الاسلوب وفي الاسـتعمال الخاص لاسـيّما انه كان كوفيّ النزعة وهي المدرسة التي تخرج عن القياس، فكيف بعصرنا هذا ؟. لابد لنا من استرجاع الموروث وتنقيته وتقـرّي حدوده،فالنحـو والاعراب ــ على الاخص ــ بحث عن العلاقـة بـين نظام عام وامثلة خاصة وهو ذاكرة جماعية او انساق مشـتركة تأخذ شكل مجموع خاص، والنحو ليس مجرد وصف لنظام الكلمات، فاذا بحثنا في النص وعلاقاته النحوية فنحن نسـتجمع فكرة القـانون وفكرة التمثّل الشـخصي للقانون ، فنحن الان قلّ ان نحفلَ بالنحـو وبحـيوية نظامه .. ، فالتأويل عندنـا اقـرب الى التجربــة الفردية [١٩]، بخلاف نظرة القدماء ــ لاسـيّما عهـد القـاهر ــ الى النصوص اذ كانت تجربـتهم جماعية استقرائية، كان علينا تطويرها في العصر الحاضر لا ان نجعلها وقفا ونعتمد اصولا عالمية نجعلها موروثا لنا مبتدئين معها من الصفر.

ولدينا شاهد على الخبرة النحوية التي تفوّق فيها المتنبي من ضمن الاف الشواهد التي تحتاج الى استقراء خاص وجديد، ولابد ان تكون تقيّلا نشطا لدراسات مهمة قامت حول المتنبي عاصرته او جاءت بعد عصره لاسيّما المؤلف المهم: 'شرح مشكل ابيات المتنبي' للعالم النحوي (ابن سيدة ٤٨٥هـ)[٢٠] الذي حاول تأويل الابيات المشكلة في ديوانه.

يقول المتنبي في القصيدة التي مدح فيها ابا ايّوب احمد بن عمران وهي من قصائده الشامية[٢١]:

تكبو وراءك يا ابنَ احمدَ قُرّحٌ

ليستْ قوائمهُنّ من آلاتها

وافتتاحُ هذه القصيدة الغزلي:

سربٌ مَحاسنهُ حُرِمْتُ ذواتَها

داني الصفات بعيدُ مَوصوفاتها

وقد نعد هذا البيت مرتبطا بمقطع الرحلة المختلط بالذات الذي يتخلّص الشاعر فيه ببراعة الى المدح في البيت:

ومطالب بمَقانب غادرتُـها

اقواتَ وحشٍ كُنّ من اقواتها

فما زال الشاعر مستغرقا بوصف الجياد ومتعلقاتها لاسيّما الصفات التي تمثلها من شجاعة وقوة ووصف للمواقف الاختبارية التي يمرّ بها المقاتلون ونراه يتخلص كليا للممدوح في البيت:

سُقيتْ منابتُها التي سَقَت الورى

بيدَي ابي ايّوب خيرِ نباتها

ولكنه يعود لوصف الجياد (وبمستوىً دلالي جديد) غير مغاير لوصف ممدوحه في البيت المقصود:

تكبُو وراءك ياابنَ احمدَ قُرّحٌ

ليستْ قوائمُهنّ من الاتها

لسنا بصدد الكشف عن الوقائع الموضوعية والفكرية، ولاالمستويات البنائية التركيبية للنص فليس من مَهمّة البحث ذلك، ونعود الى مابدأنا به اذ قلنا ان النحوي ابن سيدة ذكر بعضاً من ابيات هذه القصيدة يعدّها ابياتا مُشكلة ومنهاالافتتاح، كذلك بعض المؤلفات التي تناولت مشكلات ابيات المتنبي ومنها 'شرح المشكل من شعر المتنبي' لابن قطاع الصقلي (٥١٥هـ).

قال ابن سيدة في الكشف عن بعض المفارقات الاسلوبية والنحوية للبيت المقصود: ' القُرّح هنا كناية عن الرجال الكهول، المذكين، واصله في الخيل واحدها قارح وهوالذي اتى عليه خمس سنين من نتاجه، فشبّه الممدوح بفرس جواد وشبّه مبارزيه بخيل قُرّح، كقوله:

فدىً لابي المسك الكرامُ فانّه

سوابقُ خيلٍ يهتدين بأدْهم

اي بفرس ادهم: وخصّه بالدُهمة لانه عنى به كافورا ' ويعرّج ابن سيدة على المشكل في البيت بقوله[٢٢]: 'وقوله 'ليستْ قوائمُهنّ من آلاتها' اي: ليست قوائمها الات لها؛[لانها تعثر وتكبو وتضعف



عن مجاراتك، فكأن هذه القوائم ليست من الاتها] اذ لو لو كانت من الات لها لنصرتْهـا ولـم تخنْهـا وانمـا قوائمها من الاتك انت لدلالتها على سبقك اذ كبت هذه القُرّح من ورائك فهنّ آلاتك المبـيّنة لفضلك لا آلاتها لانّ من نَصرك وخذّلَ مناوئيك، فانمـا هو[الـة] لـك لامناوئيك وان كان اهلا له وجزءا منه كقوله تعالى:

(يـانوح انـه ليس مـن اهلك)[٢٣] اي ليـس مـن انصارك ولامعاضديك. انما هو من اعدائك ولم ينـفِ انه ابنهُ حقيقةً، لان نسـاء الانبـياء لم يفجرْنَ. وذكر القوائم هنا لذكره الخيل ذهابا الى الصنعة وانما القوائم هنا كناية عن الخصال والفضائل النفسانية. وقـيل ان الضمير في "الاتها "لـ"ورائك" [أي] لايتّبـعك الا خيل قوائمها اثبت من قوائم هذه القـرّح، واماقـوائم هذه فمقصّرة عن متابعتك والصبر على مجاراتك "[٢٤].

ولو استقرينا اراء الشراح في هذا البيت،للحـظنا تشابها واضحا فيما بينها فكل ينقل عن الآخر واغلبهم عن ابـن جني. يقـول ابـو العلاء(٤٤٩هـ) في معجزه[٢٥]: القرّح: جمع قارح وهو الفرس اذا دخل في السادسة، وطلعت قوارحه، وهي انيابه، وقـال ابـن جني: الهاء في (آلاتها) تعود الى ورائك، لانها مؤنثة أي؛ ليست قوائم تجاريك، من آلات جري خلفك، شبّه الممدوح بفرس سابق، وهل من يباريه في المجد خيلا قرّحـا تجري وراءه. يقـول: من جاراك كبـا خلفك وخانته قوائمه لانها ليست من آلات الجري خلفك: اي من باراك في مجدك عَجز عن مسـعيك لانه ليس له آلة كآلتك. وقيل: ان الهاء في آلاتها ترجع الى القـرّح. يعني ان القرّح اذا اتبعتك وطلبت لحاقك كبـتْ، فكأن قوائمها ليست من آلاتها، لانها تتصرف عن ارادتها، ولكنها آلةٌ لتلك، من حيث دلّت على سبقك، واظهرت قصورها عن لحاقك، فكأنك استعنت بها على اظهار عجـز من يسابقك". ولايخرج الواحدي عن ذلك في شرحه لديوان المتنبي بقوله[٢٦]:" القرّح جمع قـارح من الخيل وهو الذي أتى عليه خمس سنين واستكمل قوته اي ؛ قـوائمهن لاتصلحُ لاتّبـاعك في طريقـك والهاء من الاتها تعـود الـى وراء وهـي مؤنثـة وتصغيرها وريّة بالتاء وجوّز ان تعود الى القرّح اي انها اذا اتّبعتك لم تُعنها قـوائمها فليسـت من الاتها وهذا مثل يريد ان الكبار والفحول اذا راموا لحاقك في مدى الكرم كبوا ولم يلحقوك والمعنى ان سبـيلك في العلى تخفى وعورته على من تبعك فيعثر وان كـان قويّا كالقارح من الخيل ".

وفي اعراب بعض المفردات المشكلة يقول شارح ديوان المتنبي ابو البقاء العكبري[٢٧]:" يجوز ان تكون الهاء عائدة الى القـرح، اي انها اذا تبـعتك لم تعنها قوائمها، فليست من الاتها، وهذا مثل يريدُ ان الكبار والفحـول اذا راموا لحـاقك في مدى الكرم، عثروا وكبوا ولم يلحقـوك. والمعنى: ان سبـيلك في العلا يخفى على من تبعك فيعثر. وان كان قويّا كالقارح من الخيل ".

ولابن القـطاع الصقـلي(٥١٥هـ) مؤلف قـدير

موسوم بـ" شرح المشكل من شعر المتنبي" حققه استاذنا المرحوم الاستاذ الدكتور محسن غياض في عام ١٩٧٧، ويجعل البيت المقصود من الابيات المشكلة ايضا ويعلّق بقوله[٢٨]: " الهاء في قوله "آلاتها" عائدة على قوله (تكبو وراءك) لان وراءك ظرف يُذكّر ويؤنّث ويكون بمعنى وراء وامام وهو من الاضداد ،قال تعالى " وكان وراءهم ملكٌ يأخذُ كل سفينةٍ غَصبًا "[٢٩] اي؛ امامَهم. ومعنى البيت: ليستْ قوائم هذه الخيل من الاتِ ورائك، اي ليست ممّا يكون خلفك فيطردك ".

بقي ان نعرّج على ديوان المتنبي بتقديم د. عبد الوهاب عزّام والفضل في هذه النسخة انها تورد اقوال المتنبي حول القصائد فضلا عن تعليقات قيّمة للشاعر. ويرد في التعليقات حول القصيدة كلام ابن جني عن البيت[٣٠]:" لقيتُ ابا الطيب المتنبي رحمه الله بآمد ـــ وقد قدمَها مع سيف الدولة رضي الله عنه في صفر من سنة ٣٤٥ ـــ فأملى علي قصائد فيها هذه القصيدة، فلمّا كتبنا هذا البيت التفتَ اليّ والى جماعة من اهل البلد كانوا معي حوله يكتبون فقال: هذه الهاء في الاتها على اي شيء تعود ؟ فقال بعضنا: تعود على القرّح، وقال بعضنا: تعودُ على القوائم فقال ابو الطيب: لو كان الامر كما ذكرتُم لم يكن لذلك معنى، ولكنها تعود على "ورائك" لان الوراء مؤنّثة وتصغيرها وريّة، اي ليست قوائم هذه القرّح من الات ورائك فتلحقك وكذلك قدّام ايضا وتصغيرُها قديديمة، وانشد:

(اذا انا لم اومن عليك ولم يكن)

لقاؤك الاّمن وراء وراء "

هنا يتضح لنا ان الرأي القائل بعود الضمير في "الاتها" على وراء هو للمتنبي اصلا نقله ابن جني عنه، وردّده بعده الشراح كما ذكرنا، واظن انه لولم يقدم رأيه في البيت لظل الشراح على الرأيين في كون عود الضمير على قرّح او آلاتها بحسب ما ارى، هذا شيء والشيء الآخر ان ابن القطاع بإيراده الآية القرانية الكريمة" وكان وراءَهم ملكٌ يأخذُ كلَّ سفينةٍ غَصبًا " كشف عن المراد بـ"ورائك " اي: امامهم، او لنقل: عليهم ملك، فيكون المعنى ؛ انه ليست قوائم هذه الخيل من الات ورائك، اي ليست ممّا يكون خلفك فيطردك، ويقوي هذا الرأي رأي ابن سيدة الذي ابتدأ بإرجاع الضمير الى قرّح وجمعها بـ"الاتها " فالالات هي جزءمن القرّح، فوحّد بينهما لانها جزء من الكل وفي النهاية فلافعل لها، اذا كبت هذه القرّح من ورائك فهنّ الاتك المبيّنة لفضلك لا الاتها هي... لانّ من نصرك وخذّل مناونيك فانما هو "الة" لك لا لمناونيك وان كان جزءا منه، والمقوّي لورود هذه الدلالة وجود (ليست) التي نفت كون الالات جزءا من القرّح في الحال الجديد، ويكشف ابن سيدة عن عمق هذه الدلالة بإيراد الآية القرآنية: " ياتوح انه ليس من اهلك " اي ليس من انصارك ولامعاضديك، انما هو من اعدائك ولم ينف انه ابنه حقيقة لان نساء الانبياء لم يفجُرْن. فهنا يكون رأي

المتنبي في 'وراء' وعَود الضمير عليها من باب استغراق الدلالة للجزء وللكل فالقوائم جزءٌ من 'قرّح' حتما، وهي الات بالمعنى العام، ولكنها هنا في المستوى الجديد تخلّت عن فعلها وادائها بسبب قدرتك وقوتك واحاطتك ايها الممدوح، وانما رغبَ المتنبي في حَصر الدلالة بالظرف 'وراء' لكونه المقصود من البيت، ولتخصيصه به كمستوى اشمل في الصياغة، و'وراء' هي دافع القوة ومؤدّيها... فضلا عن ان (ليمت) لاتفاجئ السامع بنفي "الالات" عن مكوّن القوة الذي يمضي خلف الممدوح، لان هذه الدلالة يدعمُها الشاعر بافتتاح البيت اصلا بالفعل "تكبو" الذي ركز معنى الضعف عن مجاراة الممدوح واللحاق به، باي شيء...، ويدعم هذا القول ويكشف عنه كلام المعري في معجزه باضافة كون الالات ساندة له هو اذ تخلّت عن فعلها مع "القرّح" وهذا شيء جديد، بقوله: "فكأن قوائمها ليست من الاتها لانها لاتنصرفُ عن ارادتها، ولكنها الةٌ لتلك، من حيث دلّت على سبقك واظهرتْ قصورَها عن لحاقك، فكأنّك استعنتَ بها على اظهار عَجز من يُسابقك". ولابأس ان يضاف لذلك ايضا، كلام ابن سيدة في نهاية تعليقه اذ يخصص الدلالة اكثر بالظرف 'وراءك' بقوله:" لايتبعُك الاخيلُ قوائمهما اثبت من قوائم هذه القرّح، واما قوائم هذه فمقصّرة عن متابعتك والصّبر على مجاراتك".

قد يكون الأمر كذلك لولا الفعل "تكبو" اذ يسيطرُ على المستوى النهائي للمعنى العميق فيرفضُ وجودَ مثل هذه الخيل التي تتبعُ ممدوحه، فهي دلالةٌ قطعيةٌ لايُمكن حملها على شيء اخر غير الذي ذكرنا.

هوامش البحث

١. شعر المتنبي قراءة اخرى، د. محمد فتوح، ١٧٥.
٢. فن الشعر، هيجل، ص٢١.
٣. التناص، تزفتيان تودوروف، الثقافة الاجنبية، العدد الرابع، السنة الثانية، ١٩٨٨، ص٨.
٤. م.ن.
٥. للمزيد: انظر: اضواء على الدراسات اللغوية المعاصرة، د. نايف خرما.
٦. المشاكلة والاختلاف، د. عبد الله الغذامي.
٧. نظرية التأويل، د. مصطفى ناصف، ١٧٤.
٨. مداخل الى علم الجمال الادبي، د. عبد المنعم تليمة، ٧٠.
٩. بنية اللغة الشعرية، جان كوهن، ١٧١.
١٠. نظرية التلقي، روبرت هولب، ٦٤.
١١. بنائية الخطاب الشعري، د. نصيرة احمد.
١٢. م. ن.
١٣. نظرية التأويل ١٩٦/١٩٧.
١٤. بنية اللغة الشعرية.
١٥. م.ن.
١٦. ديوان بشار بن برد، ت. الشيخ الطاهر بن عاشور، ٦/١٦٩.
١٧. م.ن، ٦٥٤/١.
١٨. قصيدة الحمى للمتنبي، دراسة تحليلية في خطاب الذات، د.



نصيرة احمد.

١٩. نظرية التأويل،

٢٠. شرح مشكل ابيات المتنبي، ١٢٩/١٢٨.

٢١. ديوان ابي الطيب المتنبي، للدكتور عبد الوهاب عزام، ١٦٢.

٢٢. شرح مشكل ابيات المتنبي، ١٢٩/ ١٢٨.

٢٣. هود، ٤١.

٢٤. شرح مشكل ابيات المتنبي.

٢٥. شرح ديوان ابي الطيب المتنبي لابي العلاء المعري (معجز احمد)، ج٤، ٢٦٤/ ٢٦٥.

٢٦. ديوان المتنبي شرح ابي الحسن الواحدي، ٦٨١.

٢٧. ديوان ابي الطيب المتنبي، بشرح ابي البقاء العكبري، ٢٢٧/١.

٢٨. شرح المشكل من شعر المتنبي، لابن القطاع الصقلي، ت. الاستاذ الدكتور المرحوم محسن غياض، مجلة المورد العراقية، عدد خاص بأبي الطيب المتنبي، المجلد السادس، ع ٢، ١٩٧٧، ص ١٦٤.

٢٩. الكهف ٦٩.

٣٠. ديوان المتنبي (عزام)، ١٦٤.

المصادر

١. القران الكريم.

٢. اضواء على الدراسات اللغوية المعاصرة، د. نايف خرما، سلسلة عالم المعرفة، الكويت ١٩٧٨.

٣. بنية اللغة الشعرية، جان كوهن، ت. محمد الولي. محمد العمري، دار توبقال للنشر، ط١، الدار البيضاء ١٩٨٦.

٤. ديوان ابي الطيب المتنبي، بشرح ابي البقاء العكبري، المسمى بالتبيان في شرح الديوان، ت. مصطفى السقا وزملائه، دار المعرفة، بيروت ١٩٧٨.

٥. ديوان ابي الطيب المتنبي، للدكتور عبد الوهاب عزام، دار الزهراء، بيروت ١٩٧٨.

٦. ديوان المتنبي، شرح ابي الحسن علي بن احمد الواحدي النيسابوري (٤٦٨هـ) طبع في مدينة برلين، اعادت طبعه بالاوفست مكتبة المثنى لصاحبها قاسم محمد الرجب، بغداد.

٧. ديوان بشار بن برد، ت. الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، الشركة التونسية، الجزائر، جانفي ١٩٧٦.

٨. شرح ديوان ابي الطيب المتنبي(معجز احمد)، لابي العلاء المعري(٤٤٩هـ)، ت. عبد المجيد ذياب، دار المعارف.

٩. شرح مشكل ابيات المتنبي، ابو الحسن علي اسماعيل بن سيدة (٤٥٨هـ)، ت. محمد حسن آل ياسين، الجمهورية العراقية، وزارة الاعلام.

١٠. شعر المتنبي قراءة اخرى، د. محمد فتوح احمد، دار المعارف القاهرة ١٩٨٢.

١١. فن الشعر، هيجل، ت. جورج طرابيشي، دار الطليعة، ط١، بيروت ١٩٨١.

١٢. مداخل الى علم الجمال الادبي، د. عبد المنعم تليمة، دار الثقافة، القاهرة ١٩٧٨.

١٣. المشاكلة والاختلاف، د. عبدالله الغذامي، المركز الثقافي العربي.

١٤. نظرية التأويل، د. مصطفى ناصف، النادي الادبي الثقافي جدة، -٦.

١٥. نظرية التلقي، روبرت هولب، ت. عز الدين اسماعيل، النادي الثقافي، جدة ١٩٩٤

المجلات:

١. الثقافة الاجنبية، ع٤، السنة الثانية، ١٩٨٨، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد.

٢. مجلة جامعة القادسية، المجلد الثاني، ع٤، كانون الاول ٢٠٠١.

٣. مجلة كلية الاداب، جامعة بغداد، العدد ٦، السنة، ٢٠٠٢.

٤. مجلة المورد، عدد خاص بأبي الطيب المتنبي، المجلد السادس، ع٢، ١٩٧٧، وزارة الاعلام، بغداد.



صوت (الگاف) في العربية

تنوع صوتي لاصوات عرفتها العربية أم صوت اصيل مستقل ؟

أ.م.د: محمد صنگور جبارة
كلية التربية /قسم اللغة العربية



أولاً: مقدمة:ـ

أثار صوت (الگاف) (گـ) في العربية الذي يقابل صوت الـ (g) في الانكليزية تساؤلات كثيرة في كيفية حصوله في الدرس الصوتيّ العربيّ ، منها أنّ وجوده في العربيّة انتقل إليها من اللّغات الساميّة الأخرى التي تشارك العربية في الانتماء إلى الأسرة الساميّة ومنها أنّه دخل في العربيّة نتيجة أثر أعجميّ وبالتحديد من اللّغة الفارسيّة لوجوده فيها بحكم المجاورة للعربيّة قديمًا وحديثًا في:العراق و شبه الجزيرة العربيّة، وبعض دول الخليج العربيّ في الوقت الحاضر مثل:الكويت ، والإمارات العربيّة المتحدة ،وهو اعتقادٌ سائدٌ

وشائعٌ عند الكثيرين من أبناء اللّغة العربيّة ولكنّه لا يصمد أمام البحث العلميّ مثل ما سيأتي بيانه قادمًا ، ومنها أنّه تنوّعٌ لهجيٌّ تنطق به بعض القبائل العربيّة لأصوات عرفتها العربيّة في أبجديتها نحو أصوات: (الجيم والقاف، والكاف) مثل ما سيأتي تفصيله لاحقًا والاحتمال الأخير في وجود صوت (الگاف) في العربيّة ، إنّه صوتٌ أصيلٌ مستقلٌ فيها يضاف إلى أبجديتها ،وهو ما سيعرض له البحث.

إنّ الدارس لأصوات العربيّة في الوقت الحاضر، يجد نطقًا لصوت (الگاف) في مناطق كثيرة و متباعدة في الوطن العربيّ من جنوبه إلى شماله،ومن شرقه إلى غربه ، ففي بلاد اليمن يقولون :(الگايد) في (القائد) و (الگمل) في (الجمل)، وفي طرابلس الغرب يقولون:(گعمز) ويريدون (اجلس)، ولصوت (الگاف) امتداد في النطق أيضًا في المملكة السعودية فيقولون (أيش گلتْ) أي ماذا قلت ؟ وفي العراق يقولون:(گوم) في (قوم) و (يگدر) في (يقْدر) و(گدر) في(قِدْر) و(گال) في (قال) و(صگبان) و(گاصد) اسمي علم من الرجال ، وفي مصر يقولون (گمال ، وعگوز، ورگل) ويريدون (جمال ، وعجوز، ورجل) على التوالي ، وينطق الصوت نفسه في فلسطين وسوريا وشمال الجزائر.

إنّ صوتًا يمتلك عمقًا تاريخيًا مثل ما سنرى ، وينطق بهذه السعة لدى أبناء العربيّة ، وله هذه المساحة في الأداء اللّغويّ ، ولم يكن موجودًا في أبجدية العربيّة بشكلٍ صريحٍ وواضحٍ مثل بقية أصوات العربيّة الأخرى دون خلاف في وجوده في اللّغة ، جدير بالدراسة وبذل الجهود ،لأنّه ظاهرة لغويّة صوتيّة مهمة لم تدرس بحدود علمي تساعد في تحديد صوت (الگاف) و بعض أصوات العربيّة الداخلة في إنتاجه أو الفصل بينها في الوجود و الاختلاط الحاصل بينها و بين صوت (الگاف) في اللغة العربيّة .أريد في اجتهادي في دراسة صوت (الگاف)،أن ارسم ملامح صوت من أصوات العربيّة لا نعرف على وجه التحديد والدّقة كيفية حصوله و نطقه وصفاته بصورةٍ صحيحة سليمة. فما صوت (الگاف/گ/) في العربيّة ؟و ما مخرجه وصفاته الصوتيّة؟ وماالتنوعات الصوتيّة المؤثرة في حصوله من أصوات العربيّة الأخرى؟.وهل يمكن أن نَعدّه صوتًا أصيلاً مستقلاً في العربية؟.

إنّ الإجابة عن الأسئلة الآنفة الذكر ، تمثل مشكلة البحث وخطته وحدوده ؟. و أودّ أن أشير في ختام هذه المقدمة الموجزة إلى أن البحث يقع في إطار موضوع الاهتمام بالتراث العربي(الصوتيّ) من خلال البحث اللّغويّ التاريخيّ المقارن لصوت (الگاف/گ/ g)التي تسمى بالگاف المصرية، مستندا على ما جاءت به النظرية العامة لعلم اللّغة الحديث .آمل أن يحقق البحث فرضياته و أهدافه المذكورة في (المقدمة) فيما ذهب إليه بوضوح علمي ورؤية موضوعية لخصوصية صوت من أصوات العربية اختلف الباحثون في ماهيته و مخرجه ونطقه و تنوعاته الصوتيّة الأخرى ،هو صوت (الگاف) في العربيّة .



ثانيًا: وجود صوت (الگاف) في اللغات السامية الأخرى

قبل ذكر تفاصيل وجود صوت (الگاف) في اللّغات الساميّة الأخرى ،لا بدّ من التذكير بمنجز لغويّ مهم في حقل اللّغات الساميّة ،حققه البحث اللّغويّ الحديث إذ قدّم الدارسون من المستشرقين و تلامذتهم العرب جهدًا كبيرًا كشف كثيرًا من غوامض اللّغات الساميّة ، و لهذا الجهد المبذول نتائج طيبة في مجال اللّغات الساميّة لا سيما فك رموز الكتابات الساميّة المختلفة، فقد أصبح بمقدور الباحثين في اللّغات الساميّة قراءة : النقوش الأكديّة والكنعانيّة و الآشوريّة و الأوجاريتية و العربيّة الجنوبيّة ،وما تفرّع عنها من كتابات للغات و لهجات في شمال الجزيرة العربيّة و جنوبها ،كما أثمرت هذه الجهود أيضًا عن الكثير من الدراسات التي وضّحت بعض حدود هذه اللّغات الساميّة ،و لعلّ ما قدمه المستشرق المعروف(كارل بروكلمان) من جهود في مجال اللّغات الساميّة ليس بخاف على أحد ، ولكنّنا لسنا بصدد بيان جهود المستشرقين أو نقدها ،فالذين فعلوا ذلك كثيرون ، وفي مطلب (وجود صوت الگاف في اللّغات الساميّة الأخرى) نريد أن نعرف شيئًا عن وجود هذا الصوت في بعض اللّغات الساميّة الأخرى غير العربيّة ،وهل كان وجوده في العربيّة امتدادًا لوجوده في هذه اللّغات الساميّة الأخرى؟،وإذا كنا نرغب في تتبع ملامح هذا الصوت في بعض اللّغات الساميّة بهدف التأصيل و استمراريّة الوجود ،لأنّنا لا نعرف على وجه الدّقة كيفية نشأته ،ومتى كانت هذه النشأة ؟ فلا مفرّ من الرجوع إلى أقدم بعض اللّغات الساميّة الأخرى التي تشارك العربيّة في الانتماء إلى الأسرة الساميّة لمعرفة وجوده فيها ،زيادة على تتبع آراء الباحثين في حصوله و كيفية نطقه ،ولعلّ من أقدم اللّغات الساميّة الأخرى اللّغة الأكديّةالتي قسمها الباحثون على قسمين :

بابليّة في الجنوب ،وآشوريّة في الشمال[1] والأكديّون أقوام جاءت من الجزيرة العربيّة واستوطنت في جنوب العراق في الألف الثالث ق.م[2] وقد أُطلق لفظ الأكديّة على لغة هؤلاء الأقوام تمييزًا لهم من اللّغة السومريّة السائدة آنذاك [3]. عدّت اللّغة الأكديّة في بدء عهدها لغة أقلية بين اللّغات إذ كانت السيادة اللّغويّة و السياسية في تلك الحقبة منوطة بالسومريين[4] التي عدّت لغتهم من أقدم اللّغات الإنسانيّة المعروفة[5].

إنّ المتتبع لصوت (الگاف) في اللّغة الأكديّة ،يجد له وجودا فيها ،فقد أجمعت المراجع الساميّة على وجوده في اللّغة الأكديّة بعدّه صوتًا ساميًا متناسلاً من اللغة الأم ليدخل في أبجدية اللّغة الأكديّة منطوقًا على هيأة (گاف) مع الاختلاف في كمية الصفات المهموسة والمجهورة بنسبها الخاصة[6]. وهذا الصوت يكون أصليًا في اللّغة الأكديّة من نحو (گمل و گر) ، وربما يكون هذا الصوت منقلبًا عن القاف المهموسة (العراقية) من قولهم في (أقول) (أگول) ، ولعل الدليل العلمي الواضح ، والشاهد اللّغوي الثابت على وجود



صوت (الگاف) في اللغة الأكدية هو الإتيان بـمفردات لغوية من اللغة الأكدية نفسـها يلفظ فيها الصوت المذكور آنفاً وقـد وجدنا ضالتنا من هذه المفردات في كتاب الأستاذ الدكتور عامر سليمان الموسوم بـ(اللغة الأكدية (البابـلية ،و الآشـورية) تاريخها و تدوينها و قـواعدها)[٧]. والجدول المذكور فيما يأتي يبـيّن هذه المفردات ومعانيها في اللّغة العربيّة :

المفردة في النصوص الاكاديمية المسمارية	اللفظ بالحرف اللاتيني	المفردة بالعربية	المفردة باللغة الإنجليزية
نگار	Nagar	نجّار	
أشگب	Ašgab	إسكافي	
كُرگمنُ	Kurkanu	كركم	carcus
گمنُ	Kamanu	كمّون	cummin
گصُ	Gassu	جبس، جصّ	Gypsum

ولم يقتصر انتقال صوت (الگاف) إلى اللغة العربـية فقـط بـل دخلت مفردات من اللغة الأكدية في اللغات الأوربية وفيها صوت (الگاف) ، ومنها اللغة الإنكليزية ،وهي ترتبط ارتباطاً وثيقـاً بـالتراث اللغوي العراقـي القديم[٨].

المفردة في الأكدية	اللفظ بالحرف اللاتيني	المعنى بالعربيّة	المفردة باللغة الإنجليزية
گخلُ	Guhlu	كحول	Alcohol
ترگمان	Targumanu	ترجمان	Dragoman
گرنُ	Karnu	قرن	Horn

وزيادة على تأصيل وجود صوت (الگاف) في اللغة الأكدية في المفردات المدونة في الجدول المذكور آنفاً نلحظ تأصيلاً آخر كذلك موغلاً في القدم لمسألة أتعبت الباحثين اللغويين هي تحوّل أصوات (الجيم ،و القاف، و الكاف) في اللغة العربية إلى (الگاف) فنجد المفردات في اللغة الأكدية الواردة في الجدول المشـار إليه آنفاً هي : (نگار) و معناها (نجّار) في العربـية و (گصُ) و معناها في العربية (جبس ،جصّ) و (تَرگُمانُ) و معناها (ترجُمان) ، و يبـدو من النص أن أصل هذه (الگاف) في المقابـل العربـي (جيم) ومفردة (گرن) في اللغة الأكدية ومعناها (قرن) أصلها (القـاف) في المقابـل العربي ، والمفردات :(أشگب ، و كُرگمنُ ، گمنُ، گخلُ) و معناها في العربية وعلى التوالي (إسكافي، و كركم ، وكمّون ، وكحول) اصلها الكاف وسـنعرض لتفاصيل تحـوّل صوت(گاف) من أصوات (الجيم، و القـاف، والكاف) في اللغة العربـية في مطلب:(ما صـوت (الگـاف) في العربية ؟ وما مخرجـه وصفـاته ؟).

أما في اللغة (الأوجاريتية) فينطق صوت (الگـاف) جيماً قـاهرية اي گافاً[٩] على غرار نطقـه في اللغة الأكدية، إذ يكون الصوت إما أصلياً أو منقلباً عن القاف العراقـية[١٠]، و كذلك نجد لصوت (الگاف) وجوداً في اللغة العبرية ، ولكن ليس في الأبـجدية العبـرية التي عدد حروفها إثنان و عشرون حرفاً وهي مرتبة ترتيب : (أبجد، هوز ،حطي، كلمن ،سعفص ، قرشـت)[١١] .

و تعرف اللغة العبرية نوعين من الأصوات في أبجديتها الأبـجدية الثابـتة و عددها إثنان و عشـرون صوتاً وأصوات متحولة في النطق هي 'خمسة أحـرف يتغير شكلها إذا وقعت في الكلمة و يجمعها قولك :(صنفكم) ، وقـد وردت أشكالها في جدول الأبجدية .."[15] ونسـتل من الجدول المشار إليه في النص المذكور آنفاً ما يتعلق بصوت (الگاف) في اللغة العبرية

الحرف القديم	الحرف المربع الحالي	الحرف البدوي	تسميته	معناه	قيمته الرقمية	ما يقابله بالعربية (ج) مصرية
[illegible]	ג	[illegible]	جيمل	جمل	٣	[illegible]

أي أن لفـظ (جمـل) في العبرية ينطـق (گمـل) ، والملحوظة الجديرة بالتثبيت ، هي أن الأبجدية العبرية لا تعرف صراحة صوت (الگاف) في أبـجديتها ، ولكن صوت الجيم فيها يلفظ (گافاً) وهو ما تعرفه العربية في بعض لهجاتها وبـخاصة في النطق المصري للجيم في اللغة العربية التي تسمى بالجيم القاهرية أي (الگاف).

أما في اللغة السريانية المتعددة الأدوار واللهجات التي كُتبت بخط مشتق من الخط الفينيقي ، فجاءت الأبـجدية السريانية مشابهة للغة العبرية من حيث عدد أصواتها ، وهو اثنان و عشرون صوتاً هي :(أبـجد هوز حـطي، كلمن، سعفص ، قرشت)[16] ، و على المستوى النطقـي جمّعت اللغة السـريانية أصواتاً لم يكن لها رموز في الأبجدية السريانية ، إنما هي موقوفة على النطق فقـط كما في أصوات :الغين ،و الخاء ، والثـاء ، والـذال والباء المركخة * ، والفاء المقشاة ، قـال إقـليمس يوسف مطران :(إذا جَمعتَ كل ما يتلفظ به في اللسان السرياني يلغ عدده ثمانية وعشرين حرفاً : ستة منها حلقـية ،أي يلفظ من أعمق الحـلق هي :الألف أي الهمزة ، والهاء، والغيـن (أي الجامـل المركخـة) والحـاء، والخاء (أي الكاف المركخة) والعين، وأربعة من أقـصى الفم وهي :الجامل (المقشـاة) ، والنون والكاف والقاف ، واثنان من الألف وهما الميم والنون وأربـعة من مؤخر الأسـنان وهي حـروف الصفير أي الزاي ، والسـين ، والصاد ، والشـين ، وخمسة من مقدم الأسـنان وهي الدال والذال والطاء والتاء والثاء ، وخمسـة من الشـفتين وهي البـاء المقشاة، والبـاء المركخة ، والواو ، والفاء المركخة وأما الألف الحقيقة التي يسميها العرب الألف الهاوي فليست في الحقيقة حرفاً بل هي اشباع الحركة)[17] ، و دافعُنا من ذكر أصوات اللغة السـريانية هو معرفة الصوت أو الأصوات التي تلفظ (گافاً) منها في اللغـة السـريانية ، فصوت (الگاف) في اللغة السـريانية صوت متوارث يقـع ضمن الأبـجدية الكتابـية للغة السريانية المتكونة من اثنين و عشرين صوتاً ويقابله صوت (الجامل المقشاة) في اللغة السريانية ، ويمكن أن ينتج صوت الگاف في اللغة السـريانية أيضاً من صوتي : الغين (أي الجامل المركخـة) والخـاء (أي الكاف المركخة) ، وينطق صوت (الگاف) في اللغـة

السريانية كالجيم المصرية(١٦)، و ذهب إقليمس يوسف مطران أبعد من ذلك تاريخياً فقد رجح أن يكون صوت (الگاف) في السريانية و باقي اللغات السامية الأخرى هو الأصل لصوت الجيم عند العرب ، قال:(و أما الجامل فلفظها المفشى هو الجيم القاهرية و الگاف الفارسية ، وكذلك يلفظها العبرانيون وهو لفظ الجيم الأصلي عند العرب أيضاً ، والدليل على ذلك أن الجيم محسوبة عند النحاة الأولين من الحروف القمرية التي لا تدغم معها لام التعريف ولو كانت الجيم تلفظ قديماً كما تلفظ اليوم لكانت محسوبةً من الحروف الشمسية كما تنسب شمسية الشين التي تجانس جيم اليوم في اللفظ ، وذلك يتأكد من أنه لا يوجد في كلمة واحدة عربية الجيم والقاف معاً ..)(١٧) .

وفي العربية الجنوبية المعروفة بتعدد لهجاتها (السبئية والحضرمية و القتبانية و الهرمية) (١٨) ، وأشهر هذه اللهجات هما السبئية والحضرمية يلفظ صوت (الگاف) في العربية الجنوبية جيماً كافياً مجهوراً وهذه الجيم من الحروف القمرية (١٩) ، لكن (ف . ل . بيستون)(٢٠) يرى أن في العربية الجنوبية نوعين من حرف الكاف : الأول الكاف نحو الكاف الواردة في الأبجدية العربية الفصحى في الوقت الحاضر ، والثاني (الكاف) المنقلب عنه صوت الجيم وهو الأصل لصوت (الگاف) في بعض اللغات السامية التي مرّت بنا آنفاً ، وهو في الوقت نفسه أصل من الأصول لصوت (الگاف) في بعض لهجات العربية في الوقت الحاضر ، وبصدد الكاف و تحولها إلى صوت الجيم في العربية الجنوبية قال (ف . ل . بيستون) : (١/٦ الكاف كما في (ك ب ر) كبير ، (ر ك ب) راكب ، (م ل ك) ملك .

٢/٦ الكاف كما في (ك ب ل ت ؟ جَبَلة ، (ر ك ل) رجل ، (هـ ر ك) ذبح ، قتل .

٣/٦ وفي مسند غير منشور حكرَ ترد الكلمة العربية الجنوبية المألوفة (هـ ك ر) مكتوبة بصورة (هـ ق ر) ، وهو إبدال قد يشير إلى أن الكاف العربية الجنوبية هي لهوية وليست الجيم الشجرية) (٢١) وتحول الكاف إلى /ق/ إشارة تاريخية مهمة في تأصيل صوت (الگاف) من أنه مبدل من أصوات (الجيم والقاف والكاف) و سيأتي بيان ذلك لاحقاً .

وورد وجود صوت (الگاف) في اللغة الحبشية سواء أكانت اللغة الحبشية المتقدمة (الأم) التي وصلت إلينا وهي من اللغات السامية أم اللغة الحبشية الحالية ؟ ، وهذا الصوت فيها صوت كافي مجهور انتظم وجوده ضمن السلاسل الزمنية القديمة إلى زمن بواكير هذه اللغة المنتشرة في الحبشة.(٢٢) وفي اللهجات العربية البائدة وهي : الثمودية و الصفوية واللحيانية التي ترجع في أصولها إلى اللغة العربية الشمالية ، ويطلق عليها الباحثون عربية النقوش (٢٣)، يرى إسرائيل ولفنسون أن (الگاف) في هذه اللهجات في العربية البائدة تلفظ جيماً معطشة عراقية (٢٤) في اللهجات الثلاث وهو انتقال في نطق صوت الگاف إلى الجيم ومثل ذلك في العبرية التي تقدم ذكرها ، وسنرى



قادماً ابدالاً واشتراكاً وتداخلاً في أصل صوت الگاف مع أصوات (الجيم، والقاف، والكاف).

ثالثا : ما صوت (الگاف) في العربيــــية ؟ وما مخرجه وصفاته؟

لا نستطيع التحـدث عن صوت (الگاف) منفصلاً في العربــية ما لم نعرض أولاً لثلاثة أصوات لها علاقـــة واشتراك وتداخل مباشر في حصول صوت (الگاف) في العربية من حـيث المخرج والصفات ، وهذه الأصوات هي:(الجيم والقـــاف والكاف) ، و من خلال العرض يتوضح مدى إلتقاء القدماء بالمحدثين و افتراقـــهم في ما يخص صوت الگاف .

أ ـ مخرج (الكاف والقاف والجيم) عند القدامى:

ذهب الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت ١٧٥ هـ) إلى أن الكاف والقاف مخرجهما واحد ، اللهاة ، فقال عنهما (لهويتان) نسبة إلى اللهاة لأن مبـدأهما من اللهاة.[٢٥]

أما الجيم فقد جعلها الخليل من الأصوات الشجرية مع السين والضاد لأن مبدأ هذه الأصوات من شجر الفم أي مخرج الفم[٢٦]، وجعل سيبويه (ت ١٨٠ هـ) القاف أعمق مخرجاً من الكاف ولم ينسبهما إلى مخرج واحد كالخليل ، قال : (ومن أقصى اللسان وما فوقه من الحنك الأعلى مخرج القاف ، ومن أسفل من موضع القاف من اللســان قـليلاً ومما يليه من الحـــنك الأعلى مخرج الكاف)[٢٧]. أما مخرج الجيم فقـد جعله سيبــويه (من وسط الحنك الأعلى)[٢٨] مع الشين والياء ، وقد تابـع أغلب القدامى سيبويه فيما ذهب إليه[٢٩] .

أما من جهة الجهر والهمس ، فقد عد سيبويه صوتي القـــاف والجيم من الأصوات المجهورة، والكاف من المهموسات[٣٠] ، وتابع علماء العربية سيبويه في هذا الأمـــر ولم يخالفه أحـــد منهم[٣١] .

ب ـ مخرج (الكاف ، والقاف ، والجيم) عند المحدثين:

نســـب المحـــــدثون صوت الكاف إلى الأصوات الطبقــية، والصوت الطبقـــي ينتج عند اتصال مؤخر اللسان بالطبق، والطبـــق هو الجزء الرخو من مؤخر سقف الحـــنك، ومن الأصوات الطبقـــية أيضاً صوتا : الغين والخاء ويمكن أن يضاف إليهما صوت القـــاف أيضاً والمقصود(بالأصوات الطبقية)[٣٢] إذن أصوات الخاء والغين والقاف والكاف التي مع كونها مطبقـــة فهي مستعلية في الوقت نفسه واطباقها لا يرتقي إلى جلب الأثر الســـمعي الذي يعمل على تغيير المعنى في الكلمة التي فيها أحد هذه الأصوات، ويبدو أن سبـــب تسميتها بـــالأصوات (الطبقـــية) هو كونها تنتج من مخرج الحنك اللين أي (الطبـــق)، وقـــد أحســـن تمام حسان صنعا حين فرّق بـــين مصطلحـــي (الإطبـــاق) و(الطبقـــية) في الأصوات العربـــــية التي فيها صفة التفخيم أو الاطباق ، قال : (... فهناك ظاهرة عضلية تصحـــب النطق وتتسبـــب في وجود ظاهرة أصواتية أخرى تطرد معها وجوداً وعدماً تلـــك الظاهـــرة مـــا يسميه القُراء الإطباق و ليحذر القارئ من الخلط بين اصطلاحـــين يختلفان أكبـــر اختلاف وإن اتحـــدا في الكثير ممـــا يخلـــق صلة بينـــهما هما :

١-(الـــطبقية)أوالـــنطـــق فـــي مـــخـــرج الطـــبق



velar articulation

٢ــ الإطباق أوما يسمى في علم الأصوات (velarization)، فالطبقية ارتفاع مؤخر اللسان حتى يتصل بالنطع فيسد المجرى أو يضيقه تضييقاً يؤدي إلى احتكاك الهواء بهما في نقطة إلتقائهما فهي إذاً حركة عضوية مقصودة لذاتها يبقى طرف اللسان معها في وضع محايد..)[٣٣]

أما (القاف) فقد نسبه المحدثون إلى الأصوات اللهوية، و ينتج عند اتصال مؤخر اللسان باللهاة ، وهي -أي اللهاة -آخر جزء من مؤخر الحنك، والصوت الخارج منها في العربية هو القاف لا غير.[٣٤] أما الجيم فقد جعله المحدثون من الأصوات الغارية ، ويحدث عند التقاء وسط اللسان بوسط الحنك الأعلى ، عند جزئه المسمى بالغار ، والأصوات الخارجة منه زيادة على الجيم صوتا الشين والياء [٣٥] . ومن جهة الجهر والهمس بالنسبة لهذه الأصوات عند المحدثين من علماء الأصوات فقد بقي صوت الجيم مجهوراً مثل ما هو عند القدامى، و عدّوا القاف والكاف من المهموسات [٣٦] عند المحدثين ، ولكن المحدثين عدّوا صوت الجيم من الأصوات المركبة وهو الصوت الوحيد من بين أصوات العربية الذي يتصف بهذه الصفة ، والصوت المركب صوت انفجاري احتكاكي ، قال رمضان عبد التواب : (إذا كان الشرط في إنتاج الأصوات الشديدة الانفجارية هو سرعة زوال العائق ، فإننا نجد بين أصوات العربية صوتاً لا يزول فيه العائق بل إنّ العضوين المتصلين لا ينفصلان انفصالاً سريعا، و إنّما لهما انفصال بطيء ، وفي الانفصال البطيء مرحلة بين الانسداد المغلق والانفتاح المغلق شبيهة إلى حدٍّ ما بالتضيق الذي عرفنا أنه من مميزات الأصوات الرخوة الاحتكاكية ، وهذه المرحلة تسمح للهواء أن يحتك بالعضوين المتباعدين ببطء ، احتكاكا شبيها بما يصاحب الأصوات الرخوة ، لذا فإن هذا الصوت يجمع بين الشدة والرخاوة ، بمعنى أنه يبدأ شديدا انفجاريا، وينتهي رخوا احتكاكيا، ولهذا نسميه بالصوت المزدوج كما يسميه آخرون بالصوت المزجي أو الصوت المركب ، وهو في اللغة العربية صوت الجيم في الفصحى).[٣٧] .

ومن خلال هذا العرض المبسط لمخارج الأصوات الثلاثة (الكاف،والقاف،والجيم) ، وذكر بعض صفاتها نستطيع أن نتبين أبرز الخلافات الحاصلة بصددها بين القدامى والمحدثين ، علـى النحو الآتي :

١ – الخلاف الحاصل بينها يخصّ مخرج الكاف والقاف .

٢ــ ذهاب القدامى إلى كون القاف صوتاً مجهوراً ، وهي عند المحدثين من الأصوات المهموسة .

٣ــ ذهاب القدامى إلى كون الجيم صوتاً انفجارياً ، وهو عند المحدثين صوت مركب ، أي (انفجاري احتكاكي) .

ت ــ صوت (الگاف) (المخرج،والصفة)

شرحت فيما تقدم شيئاً عن علاقة صوت (الگاف)



بـــأصوات : (الكاف، والقـــاف، والجيم) واســـتمر في عرض ما يتعلق بصوت (الگاف) نفسه ، فقد وصل عدد أصوات العربيـــــــــة (الأصلية والفرعية) الى اثنين وأربعين صوتاً عند سيبـــويه[٣٨] و عدَّ سيبـــويه صوت (الگاف) المتفرع من صوت الجيم ، و صوت (الگاف) المتفرع من صوت الكاف صوتاً واحداً [٣٩] ، وهذا دليلٌ على أن مُخْرَج الصوتين وصفتهما واحـــد ، ولكن أصل كلٌ منها يختلف ، ولكن سيبـــويه جعل صوت (الگاف) من الأصوات غير المستحسنة في قراءة القرآن الكريم والشعر[٤٠] ،وقال أبو بكر بن دريد (ت ٣٢١ هـــ) في : (فأما تميم فإنهم يلحقون القـــاف بـــالكاف ، فتغلظ جداً فيقولون : الگوْم يريدون القوم ، فتكون القـــاف بـــين الكاف والقاف ، وهذه لغة في بني تميم ، قال الشاعر :

ولا أگولُ لِگدرِ الگوم قد نَضِجتْ

ولا أگُـــولُ لبابِ الدارِ مگفولُ[٤١]

والأصل في رواية البيت بالقاف فقد كتبـــه ابـــن دريد بالقاف والكاف تضيقاً لفوارق اللهجات[٤٢] في عدم ذكر (الگاف) لكنه ورد بصوت (الگاف) بـــلغة تميم على ما ذكرنا آنفاً ، وقد شـــرح الســـيرافي (ت ٣٦٨ هـــ) ما أراده سيبـــويه لهذه الأصوات ومثّل لها في اللغة عملياً قال : (فأولها الكاف التي بين الجيم والكاف ، وقد خبّرنا أبو بكر بن دريد أنها لغة في اليمن يقـــولون في جمل : گمل ، وهي كثيرة في عوام أهل بغداد ...و هي عند أهل المعرفة منهم معيبة و مرذولة . والجيم التي كالكاف ، وهي كذلك ، وهما شيء واحد إلا إنْ أصل أحدهما الجيم وأصل الآخر الكاف ثم يقلبونه إلى هذا الحـــرف الذي بينهما ...)[٤٣] يقصد صوت (الگاف) وهذا خير شاهد على وجود صوت (الگاف) في العربيــــــة في زمن سيبويه وابن دريد والسيرافي ، إذ قال الســـيرافي (ت ٣٦٨ هـــ): (ورأينا مَنْ يتكلم بالقـــاف بـــين القـــاف والكاف ، فيأتي بـــمثل لفظ الكاف التي بـــــين الجيم والكاف والجيم التي كالكاف)[٤٤] وقد حذر (القرطبي ت ٤٦١ هـــ) من نطق القـــاف كالكاف مشـــيراً إلى شيوع نطقها بشكل واسع في عصره [٤٥]

وأطلق ابـــن ســـــينا (ت ٤٢٨هـــ) على صوت (الگاف) في زمنه اســـــم (الكاف الخفيفة)[٤٦] تمييزاً لصوت الگاف عن صـــوت الكـــاف المعروفـــة فـــي الأبجدية العربية ، قال ابن ســـينا في هذا الصدد:(أما الكاف فإنها تحدث حين يحدث الغين، بمثل سببه إلا أن حبسه تام، ونسبة الكاف إلى الغين هي نسبة القـــاف إلى الخاء. أما الكاف التي تســـــــتعملها العرب في عصرنا فهي تحدث حين تحـــدث الكاف إلاّ إنها أدخل قليلاً وللحبس أضعف ...)[٤٧]، والمقصود بعبارة ابن سينا في هذا النص (أما الكاف التي تســـتعملها العرب في عصرنا ..) هي (الگاف) التي نحن بصدد دراستها ومعنى ذلك أن نطقها كان موجوداً وشـــائعاً في زمن ابـــن ســـينا ، ومن الأدلة الأخرى على وجود صوت الگاف في العربية ما ذكره المقدســـي (ت ٣٨٠ هـــ) في كتابه الشهير (أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم) من أن (أهل عدن ... يجعلون الجيم گافاً فيقـــــولون

لرجب ، رگب ، ولرجل رگل ... وقــد روي أن النبــي صلعم أُتي بروثة عند الاستجمار فألقــاها وقــال هي رگسٌ ، تعني qعند الفقــهاء . هذا فيجوز ما قــالوه ويجوز أن يكون استعمل هذه اللغة وجميع لغات العرب في بوادي هذه الجزيرة إلاّ أنّ أصحّ ما بها لغة هذيل ثم النجديّن ثم بقية الحــجاز إلاّ الأحقــاف فإن لســانهم وحــش)[٣٨] ، وزاد فــي الهامش (P) بـــــطرف الــحــــميري (B) يتكلمــون بالحــــميرية لا تفهم...ويجعلون الجيم قافاً فيقولون : رقب ورقل ... أُتي بروث في الاستنجاء فقال إنه رگس...)[٣٩] ، وفي اطار التفريق بين اللغة المضرية التي نزل بها القرآن الكريم[٤٠] ، واللغة الحميرية السائدة في بعض القبــائل العربــية ، أكد (ابــن خلدون ت ٨٠٨هــ) وجود نطق الگاف في زمنه أيضاً قال : (... ومما وقع في لغة هذا الجيل العربي لهذا العهد حيث كانوا من الأقطار شأنهم في النطق بالقــاف فإنهم لا ينطقــون بــها من مخرج القـــــاف عند أهل الأمصار وكما هو مذكور في كتب العربية إنه من أقصى اللسان وما فوقــه من الحــنك الأعلى وما ينطقــون أيضاً من مخرج الكاف وإن كان أسفل من موضع القاف وما يليه من الحنك الأعلى كما هي بل يجيئون بها متوسطة بين الكاف والقاف ، وهو موجود للجيل اجمع حيث كانوا من غرب أو شرق حتى صار ذلك علامة عليهم بين الأمم والأجيال مختصاً بهم لا يشاركهم بــها غيرهم حــتى أنّ مَنْ يريد التقــرب والانتساب إلى الجيل والدخول فيه يحاكيهم في النطق بــها ، وعندهم أنه إنما يتميز العربــــي الصريح من الدخيل في العروبية والحضري بالنطق بهذه القــاف ويظهر بذلك أنها لغة مضر بعينها ... وهم لهذا العهد أكثر الأمم في المعمور وأغلبهم وهم من أعقاب مضر وسائر الجيل منهم في النطق بهذه القاف أسوة ، وهذه اللغة لم يبــتدعها هذا الجيل بــــل هي متوارثة فيهم متعاقبة ، ويظهر من ذلك أنها لغة مضر الأولين ولعلها لغة النبي صلى الله عليه وسلم بعينها ، قــد ادّعى ذلك فقهاء أهل البيت وزعموا أن من قــرأ في أم القــرآن إهدنا الصراط المستقيم بغير القاف التي لهــذا الجيل فقد لحــن وأفسد صلاته ...)[٤١]

وأكد شيوع صوت الگاف أيضاً (ابن الحــاجب ت ٦٤٦ هــ) في شرح المفصل قبل ابــن خلدون حــين قال: (وبقي حــرف لم يتعرض له وإن كان ظاهر الأمر أن العرب تتكلم بــه ، وهي القــاف التي كالكاف ، كما يتكلم بــها أكثر العرب اليوم ، وحــتى توهم بــعض المتأخرين أن القاف كذلك كانوا ينطقون بها حتى توهم أنه يقرؤون بها. والظاهر أنها في كلامهم وأن القاف الخالصة أيضاً في كلامهم ، وأن القــرآن لم يقــرأ إلا بالقاف الخالصة على ما نقله الاثبــات متواتراً ، ولو كانت تلك قُرِئ بها لنُقلتْ كما نقل غيرها ، ولما لم تُنقل دل على أنها لم يُقــرأ بــها أو قــرأ مَنْ لم يُعْتَدّ بنقــل عنه.)[٤٢] و أطلق القســــطلاني (ت ٩٢٣ هــ)على صوت الگاف ((الكاف المعقــودة)) تفريقـــاً لها عن صوت الكاف ، قـــال في هذا الصدد : ((وهي الآن



غالبة في من يوجد في البوادي من العرب حتى لا يكاد عربي ينطق بها إلا معقودة أي كالگاف حتى توهم بعضهم أن العرب كانوا يقرءون بها . القرآن ، ولكن الظاهر أن القرآن لم يقرأ إلا بالقاف الخالصة .))[٤٣]

وفي ما يخص قلب القاف كافاً يبدو أنها ظاهرة لغوية قديمة فقد قالت العرب قديماً: دقمهُ يدقمهُ ، دكمهُ يدكمه دُكماً ، إذا دفع في صدره[٤٤]، وورد أيضاً امتقَّ الفصيل ما في ضرع أمه يمتقه امتقاقاً ويمتكه امتكاكاً إذا شربه أجمع[٤٥]، وقرأ بعض الأعراب قوله تعالى : (فأما اليتيم فلا تكهر)الضحى / ٦ ، وقد نسبت هذه القراءة إلى بعض بني أسد[٤٦] وهي قراءة شاذة ، وكذلك قرئت الآية :(إذا السماء كشطت) التكوير/ ١١ والآية : (ولا يدخلون الجنة حتى يلك الكمل في سم الخياط) الأعراف / ٤٠ ، وقد ذكر أحمد الجندي أن القراءات القرآنية جاءت بصوت الكاف مثلاً مكان القاف ، فقد قرأ ابن مسعود والشعبي (قشطت) بالقاف ، بينما قرأ بقية القُراء (كشطت) بالكاف ، ونسبت القراءة الأخيرة إلى قبيلة تميم .[٤٧]

ث/صوت (الگاف) عند المحدثين:

صوت الگاف عند المحدثين صوت طبقي نسبة إلى الطبق وهو مؤخر الحنك[٤٨]، ويحصل هذا الصوت عند اتصال مؤخر اللسان بالطبق وهو الموضع نفسه الذي تنتج عنه أصوات : الكاف والغين والخاء ، وقد ذهب الدكتور إبراهيم أنيس إلى أن (الگاف) المتحولة عن القاف تشبه الجيم القاهرية أي (الگاف) لكنها أعمق منها في أقصى الفم و أكثر استعلاءً ، وأكد الدكتور كمال بشر الحقيقة نفسها بالنسبة لنطق القاف گافاً في صعيد مصر ولا ينطق الجيم گافاً على نحو ما يفعل أهل القاهرة مع صوت الجيم ، لكن أهل القاهرة يلفظون القاف قافاً في كلمتي (القرآن ، والقاهرة) فقط ولا يبدلونهما گافاً على نحو ما يفعل أهل الصعيد ، ولعل السبب في ذلك شيوع اللفظتين في أدائهم اللغوي أو للتقديس والأهمية بالنسبة للفظة (القرآن) الكريم ، وللأهمية والشيوع في لفظة (القاهرة) ، قال الدكتور بشر في هذا الصدد: ((وجدير بالذكر أن الناطقين بالجاف (أي الگاف) لا يستعملون الجيم القاهرية في كلامهم وإنما يستعملون الجيم الفصيحة حتى لا يغمض كلامهم ويلتبس الأمر على السامعين ، إذْ هما كما قررنا صوتان متفقان في النطق)).[٤٩]

إنّ نطق القاف كالجيم القاهرية ويرمز له بصوت /g/أي صوت (الگاف) كثير مثل ما مرّ بنا تفصيله ومنتشر في كثير من الأقطار العربية لاسيما أريافها وجذور هذا النطق موغلة في القدم ، فزيادة على ما ذكرنا في مطلب (صوت الگاف عند القدامى) ، قيل ان قبيلة تميم كانت تنطق القاف صوتاً شديداً مجهوراً في حين أن الحجازيين كانوا ينطقونها صوتاً مهموساً[٥٠] وهذا يتناسب مع بداوة تميم من حيث ميلها للأصوات المجهورة ، ومع حضارة الحجاز وميل أهلها إلى النطق بالأصوات المهموسة وشيوع هذا النطق بين قبيلة تميم بالتفخيم والجهر ، والهمس عند الحجازيين



جعل بعض الباحثين يميل " على سبيل الاحتمال والترجيح إلى أنّ القاف كانت فعلاً حرفًا مجهورًا في العربيّة القديمة ، ويمكن أن يكون نطقه مهموسًا في العربيّة الفصحى اليوم ناتجًا عن كونه أصبح مهموسًا في اللهجات الحضريّة المدنية ؛ لأنّ أغلبية المثقفين اليوم هم من أصل مدني ... "[١١] ، وهذا الاحتمال أو الترجيح لا يصمد أمام البحث العلميّ الدقيق ؛ لأنّ أصواتا مجهورة ومطبقة أكثر من صوت القاف لم يلحقها التغيير أو التحول في الصفات مثل : أصوات الضاد ، والظاء ، والعين ، والغين ...ألخ وتنطق عند أبناء القبائل البدوية والحضريّة على حدٍّ سواء ، وبقي نطقها مستمرًا على شكله الأول قرونا، على الرغم من وجود صعوبات صوتيّة في إنتاجها ، وذهب الحمد إلى أنّه " يمكن تقسيم الأصوات الفرعيّة التي ذكرها سيبويه[١٢] ووضحها السيرافيّ قسمين : الأول : أصوات لهجيّة ، أي أنّها تمثل نطقًا لهجيًا ، وذلك مثل الكاف التي بين الجيم والكاف ، والجيم التي كالكاف في مثل : ركّل وكّمل مع ملاحظة أنّ الصوت في هاتين الكلمتين أصله الجيم . وهذا الصوت هو مجهور الكاف وهو الذي يسميه كثير من الدارسين بالجيم القاهريّة لغلبته على الجيم التي ينطقها أهل القاهرة[١٣]، أما إبدال صوت القاف إلى صوت الكاف أو صوت " الگاف " فهو كثير في الأداء اللّغويّ في العربيّة ، فقد تنطق القاف كافًا[١٤] أي " القاف اللهويّة التي صارت كافًا حنكيّة أي بتقدم المخْرَج إلى الأمام ، ومن ذلك قولهم : كلب Kālb في قلب ، وكال في قال ، وركبة في رقبة ... "[١٥] ، ولعدم وجود صوت الگاف في نظام الكتابة العربيّة فيلفظونها ويكتبونها بالكاف تضييقًا للهجات ، لكن العراقيين في عاميتهم يلفظون هذه الكلمات وغيرها بالگاف فيقولون : (گلب ، وگال ، ورگبة).

والجدول المدوّن فيما يأتي يتضمن مفردات ورد فيها صوت الگاف في اللهجة العراقيّة في أول الكلمة وفي وسطها وفي آخرها ، وهذه المفردات أسماء وأفعال وصفات . ونلحظ من كثرتها في اللّهجة العراقيّة العامية أنّها تشكل ظاهرة لغويّة مهمة في تتبع صوت الگاف ودراسته في العراق فقط وهي تمثل خير برهان على شيوع هذا الصوت وامتداده في اللّغة العربيّة عامّة ومنها اللّهجة العراقيّة واللّهجة في علم اللّغة الحديث لغة، لكن تبقى اللّغة أوسع وأعمّ من اللهجة لأنّها تحتوي على لهجات كثيرة ، يعنينا في الموضع الاستشهاد اللغوي في شيوع صوت الگاف في اللهجة العراقيّة على النحو الآتي:

المفردة (اسم، فعل، حرف)	اصل صوت الگاف في المفردة ومعناها
عگاب	القاف(العقاب) اسم علم لمذكر أو طير
گاصد	القاف(قاصد) اسم علم لمذكر
صگبان	القاف اسم علم لمذكر
كَاطع	القاف اسم علم لمذكر
صنگور	القاف السنقر والسنقور طائر من فصيلة الصقر اسم علم
يعگوب	القاف(يعقوب) اسم علم لمذكر
عگال	القاف(عقال)
علگ	القاف شريط من القماش يزوّر بضريح الأئمة والصالحين
گمر	القاف (القمر)
گوة	القاف (قوة)
گبان	القاف اسم آلة يوزن بها
گوم	القاف، قم بزجر
گرط	القاف، أكل وأخرج صوتاً بأسنانه
يگع او وگع	القاف، وقع
گمع	القاف، شرب قليلاً
گص	القاف، قطع
نگل	القاف، نقل ومنها نگال



المفردة (اسم، فعل، حرف)	اصل صوت الگاف في المفردة ومعناها
گفة	القاف قبل بناء الجسور، يعبرون بوساطتها النهر
گماشة	القاف(اسم علم لامراة)
گمرگ	الكاف المكوس
معلاگ	القاف (الكبد) بعد ذبح الشاة
گبر ومگبرة	القاف قبر، ومقبرة
سلگ	القاف (سلق) نبات
مسلوگ	القاف يطبخ قليلاً ولم ينضج
سگف	القاف (سقف)
نگرة	القاف (حفرة)
مسگوف	القاف (شي السمك بالقرب من النار)
سماگ	القاف (نبات فيه حموضة يوضع على الكباب)
شگ ومشگوگ	القاف (الممزق)
گنفذ	القاف (القنفذ)
گرطة	القاف، حيوان يشبه الهر كبير
گصاب	القاف، جزار
عگرگة أو عگروگة	الضفدعة

المفردة (اسم، فعل، حرف)	أصل صوت الگاف في المفردة ومعناها
مگراضة	القاف، الآلة التي يقضم بها الأظفار
گمگم	القاف، قمقم القهوة ((دلة))
گهوة	القاف، القهوة
گهوجيّ	القاف، الذي يعمل القهوة ويسقيها
گلاّب	القاف، قلاب
گنطرة	القاف، قنطرة
گطيعة	القاف، دعاء بالفناء أو الموت
گصيبة	القاف، جديلة
گص	القاف، لحم يقطع بعد الشواء
گصّاص	القاف، منافق يسلق الناس بلسان حاد
گذيلة (أبو گذيلة)	الكاف، الشعر المتدلي على الجبين
گطى	القاف، القطا
گصيد	القاف، نوع من الشعر البدوي
باگله	القاف، اسم نبات (باقلاء) واسم أكلة عراقيّة مشهورة
رگي	القاف، رقي (بطيخ احمر)
منگاش	القاف، آلة يحمل بوساطتها جمر النار
عاگول	القاف، اسم نبات



المفردة (اسم، فعل، حرف)	اصل صوت الگاف في المفردة ومعناها
عنگود	القاف، عنقود
تعلاگة	القاف، اسم آلة تعلق بها الملابس
شوگ ومشتاگ	القاف، شوق ، مشتاق
دگ	القاف، دقّ الباب وتأتي بمعنى يعمل عملاً رديئاً
لگى	القاف، لقى
گوطر	القاف، سار بانتظام إلى الأمام
گوم	القاف، قم بزجر
گرط	القاف، أكل وأخرج صوتاً باسنانه
يگع او وگع	القاف، وقع
گمع	القاف، شرب قليلاً
گص	القاف، قطع
نگل	القاف، نقل ومنها نگال
شگد	القاف، كم، ما مقدار ذلك؟
يگزگز	القاف، يتحرك ويتكلم بحركة تظهر على أسنانه ووجهه
گعد	القاف، قعد
نگري	القاف، يتناقش في كل صغيرة وكبيرة، وفي السياق تأتي بمعنى حرامي

المفردة (اسم، فعل، حرف)	اصل صوت الگاف في المفردة ومعناها
عگرگوف	القاف، اسم مدينة عراقيّة
گرگمة	تقال للرجل المعمر كثيراً والنحيف كثيراً وكذلك المرأة.
نگس	الكاف، غير نظيف، أخلاقه رديئة
گماط	القاف، حبل مصنوع من القماش يشد به جسم الطفل حديث الولادة
تفگة	الكاف، البندقية
گرگوعة	القاف، صوت الرعد قبل المطر
مگوار	القاف، عصا في رأسها كرة من القير أو الحديد
گوالة	القاف، المرأة تندب الأموات في مجالس العزاء
گام	القاف، قام
تنگه	الكاف، جرار الماء التسمية ليست فصيحة
بستوگة	جرة كبيرة أو متوسطة، التسمية ليست فصيحة
مگلوب	القاف، مقلوب
منگود	القاف، منقود من النقد
گول	الكاف، هدف أعجمي مقترض من اللغة الإنكليزية
نارگيلة	الشيشة

المفردة (اسم، فعل، حرف)	اصل صوت الگاف في المفردة ومعناها
شگد	القاف، كم، ما مقدار ذلك؟

الهوامش

(١) ينظر : تاريخ اللغات الســـــامية ص١٥، واللغة الأكدية (البابــلية ، الآشــورية) تاريخها وتدوينها وقــواعدها ص ٣٧، ولعل عنوان الكتاب الأخير يثبت ذلك

(٢) ينظر : تاريخ اللغات السامية ، ٢٣و٢٤

(٣) ينظر علم اللغة العربية ،١٥١

(٤) ينظر : اللغة الأكدية (البابـــلية ،الآشـــورية) تاريخها و تدوينها وقواعدها، ٣١

(٥) ينظر : فقه اللغات السامية ،١٦

(٦) ينظر فقه اللغات السامية المقارن ،٧٠

(٧) ص ٦٠، ٦١ ، وقـــد اخترنا الكلمات التي ورد فيها صوت (الگاف) فقط في أول الكلمة أوفي وسطها أو في آخرها .

(٨) م . ن ، ٦١

(٩) لغة اوغاريت الكنعانية اقرب لغة الى العربية ، ٦٠

(١٠) ينظر ، م . ن

(١١) لمعرفــة المزيــد عــن اللغــة العبريــة (تاريخهـا ولهجاتها وخطها) ينـظر : دروس اللغــة العبريــة ، ربحـي كمـال ، ط٣ ، مطبعة جامعة دمشق .

(١٢) م . ن ، ٦٩

(١٣) م . ن ، ٦٨ (الجدول)

(١٤) ينظر ، اللمعة الشهية في نحو السريانية ،٨٠.

* المركخة ،أي الرخوة ، ولا أعلم ما (المقشاة) .

(١٥) م.ن ، ١٦، ٢٧.

(١٦) م . ن، ٢٣

(١٧) م . ن، ٢٣

(١٨) ينظر ، قواعد العربية الجنوبية ، ١٣، ١٧.

(١٩) ينظر ، فقه اللغات السامية المقارن ، ٨٠

(٢٠) ينظر : قواعد العربية الجنوبية ، ٢٤

(٢١) م . ن ، ٢٤

(٢٢) ينظر : فقه اللغات السامية المقارن ، ٨٠

(٢٣) ينظر : دراسات في فقه اللغة ،٥٥

(٢٤) ينظر : تاريخ اللغات السامية ،١٧٩، ٧٩

(٢٥) العين ، ١/ ٦٥

(٢٦) م . ن والصفحة نفسها

(٢٧) الكتاب،ج ٤، ٤٣٣

(٢٨) م.ن ،والصفحة نفسها

(٢٩) ينظر : شرح المفصل ٥/ ٥٢٠ ، والإيضاح في شرح المفصل ٢/ ٤٨٤

(٣٠) ينظر: الكتاب ، ج ٤، ٤٣٣

(٣١) ينظر : الأصوات اللغوية ، ٧٣ ، والمدخل إلى علم اللغة ، ٣١ ، وعلم الأصوات اللغوية ٤٤

(٣٢) في بيان الفرق بين الاطباق والطبقية ، ينظر ، (الاطباق والطبقية في اصوات العربية ، المورد المجلد السادس والثلاثون ، العدد الثالث ،٢٠٠٩ م

(٣٣) مناهج البحث في اللغة ، ٨٩

(٣٤) ينظر : المدخل إلى علم اللغة ، ٣١ ، وعلم اللغة مقدمة للقارئ العربي ، ١٥٦

(٣٥) ينظر ، المدخل إلى علم اللغة ، ٣٢ ، والأصوات اللغوية ، ٦٩

(٣٦) ينظر : الأصوات اللغوية ٢٢ ، والمدخل إلى علم أصوات العربية ، ١٠٣

(٣٧) المدخل إلى علم اللغة ، وينظر : علم الأصوات ، ٣١١،٣١٠

(٣٨) الكتاب ، ج٤، ٤٣٢ .

(٣٩) م . ن ، والصفحة نفسها.

(٤٠) م . ن ، والصفحة نفسها .

(٤١) ١/ ٥وينظر : ابن فارس ، الصاحبي ، ٣٦، وعبد الوهاب القرطبي ، الموضح ص٨٥

(٤٢) ينظر ، الجمهرة دائرة المعارف العثمانية ، حيدر آباد ، الكرمن ، ص٥

(٤٣) شرح كتاب سيبويه ٦/ ٤٤٨، ٤٤٩

(٤٤) شرح كتاب سيبويه ٦/ ٤٥١ ، وينظر : عبد الوهاب القرطبي ، الموضح ،٧٨

(٤٥) ينظر : الموضح في التجويد ، ص٨٧

(٤٦) أسباب حدوث الحروف لابن سينا ، تح: الشيخ طه عبد الرؤوف سعد ،١٣٢ ، والدرس الصوتي عند ابن سينا ، د.علاء جبر الموسوي ، ص ١٥٦ ، (رسالة ماجستير) .

(٤٧) م.ن ، ١٣٢ .

(٤٨) أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم ، للمقدسي ، ص٩٦، ٩٧

(٤٩) م . ن ، ص ٩٦ ، هامش p

(٥٠) ينظر ، المقدمة ، لابن خلدون ، ٣٤٧

(٥١) م.ن ، ٣٤٧ .

(٥٢) الإيضاح في شرح المفصل ٢/ ٢٨٢

(٥٣) اللطائف ، ١ / ١٨٥ .

(٥٤) الإبدال ، أبو الطيب اللغوي ،ج٢، ٣٥٦

(٥٥) م . ن ، والصفحة نفسها

(٥٦) ينظر ، مختصر شواذ القرآن ، لابن خالويه ، نشره براجستراسر دار الهجرة ،ص١٧٥

(٥٧) اللهجات العربية في التراث ، ٤٦٥ .

(٥٨) ينظر ، علم الأصوات ، د.كمال بشر .

(٥٩) م.ن ، ٧٤ .

(٦٠) ينظر ،اللهجات العربية ، ج١ / ٤٦٢ .

(٦١) دروس في أصوات العربية ، كانتينو ، تر : صالح القرمادي ، ١٠٧ .

(٦٢) ينظر : الكتاب ، ٤ / ٤٣٢ .

(٦٣) المدخل إلى علم أصوات العربية ، د. غانم قدوري الحمد .

(٦٤) ينظر ، دراسات في شرقي الجزيرة العربية ، جونستون ، تر ، أحمد الضبيب ، ٥٤ ، ٥٥ .

(٦٥) دروس في أصوات العربية ، كانتيو ، ١١٠ .

(٦٦) اللمعة الشهية في نحو السريانية ، ٢٦ ، ٢٧ .

(٦٧) قواعد اللغة العربية الجنوبية ، ٢٤ .

(٦٨) تاريخ اللغات السامية ، ٧٩ ، ١٧٩ .

(٦٩) جمهرة أنساب العرب ، لابن حزم ، ٢٠٧/١ .

(٧٠) بلاد العرب ، للأصفهاني ، ٢٧٤ ، ٢٧٦ .

(٧١) ينظر ، اللهجات في الكتاب لسيبوية أصواتا وبنية ، ٥٣

(٧٢) بقايا اللهجات العربية في الأدب العربي ، ١ ، ٢ .

(٧٣) ينظر ، علم اللغة العام الأصوات ، ١٢٦ .

(٧٤) التطور اللغوي ، مظاهره وعلله وقوانينه ، ١٣٢ ، ١٣٣ .

المصادر والمراجع

_ القرآن الكريم .

أولاً :- الكتب :-

(أ)

_ الإبـدال : أبـو الطيب اللغوي (ت ٣٥١ هـ) ، تح : عز الدين التنوخي ، ط١ ، دمشق ، ١٩٦٠ م.

_ أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم : المقدسـي المعروف بالبشـاري (ت ٣٨٠هـ) ، مدينة ليذن ، مطبـعة بـريل ، ١٩٠٩ م .

_ ارتشاف الضرب من لسان العرب : أبو حيان الأندلسي (ت ٧٤٥هـ) تح: د.مصطفى النماس ، ط١ ، القـاهرة ، ١٩٨٤ م .

_ الأصوات اللغوية : د.إبراهيم أنيس ، مكتبـة الأنجلو المصرية ، ١٩٩٩ م .

_ أسباب حدوث الحروف : أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا (ت ٤٢٨هـ) ، تح : محـمد حسـن الطيان ، ويحيى مير علم ، ط١ ، مطبوعات مجمع اللغة العربيـة بدمشق ، ١٩٨٣ . _ أسباب حدوث الحروف : أبو علي الحسين بن عبـد الله بـن سـينا (ت ٤٢٨هـ) ، تح : الشيخ طه عبد الرؤوف سعد ، دار الجزيرة والتوزيع ، القاهرة ، ٢٠٠٧ م .

_ الإيضاح في شـرح المفصل : عثمان بـن عمر بـن

الحاجب (ت ٦٤٦هـ) ، تح : موسى بناي العليلي ، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية ، بغداد ، مطبعة العاني ، ١٩٨٢ .

(ب)

_ بلاد العرب : الحسن بن عبد الله الأصفهانيّ ، تح : حمد الجاسر ، ود. صالح أحمد العلي ، منشورات ، دار اليمامة للبحث والترجمة والنشر ، الرياض ، ط١ ، ١٩٦٨ م .

(ت)

_ تاريخ اللغات السامية : إسرائيل ولفنسون ، دار القلم ، ط١ ، ١٩٨٠م .

_ التطور اللغويّ (مظاهره ، علله ، وقوانينه) : د. رمضان عبد التواب ، مكتبة الخانجيّ ، ط٢ ، القاهرة ، ١٩٩٧ م .

(ج)

_ جمهرة أنساب العرب : أبو محمد بن أحمد بن سعيد بن حزم ، تح : عبد السلام محمد هارون ، ط٤ ، سنة الإيداع ١٩٧٧ م ، دار المعارف ، بمصر _ جزءان _ .

_ جمهرة اللغة ، أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد (ت ٣٢١ هـ) ، دائرة المعارف العثمانيّة ، حيدر أباد ، الكرمن .

(د)

_ دراسات في لهجات شرقي الجزيرة العربية ، جوستون ، تر : أحمد الضبيب ، الرياض ، ١٩٧٥ م .

_ دراسات في فقه اللغة ، د. صبحي الصالح ، دار الملايين ، بيروت ، ١٩٧٣م .

_ الدراسات الصوتية عند علماء التجويد ، د. غانم قدوري الحمد ، مطبعة الخلود ، بغداد .

_ دروس في علم الأصوات ، جان كانتيو ، تر : صالح القرمادي ، ١٩٦٦ م.

_ دروس اللغة العبرية ، ربحي كمال ، ط٣، مطبعة جامعة دمشق ، ١٩٦٣ م .

(ش)

_ شرح كتاب سيبويه لأبي سعيد السيرافي (ت ٣٦٨هـ) ، نسخة مصورة من دار الكتب المصريّة .

_ شرح المفصل ، موفق الدين بن يعيش النحوي (ت ٦٤٣هـ) ، تح : أميل بديع يعقوب ، دار الكتب العلمية ، ط١ ٢٠٠١م .

(ص)

_ الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها ، أبو الحسين أحمد بن فارس (ت ٣٩٥هـ) ، القاهرة ، ١٩١٠ م

(ع)

_ علم الأصوات العام أصوات اللغة العربية : د. بسام بركة ، مركز الإنماء القومي ، لبنان ، بيروت ، د. ت .

_ علم الأصوات اللغوية ، د.مناف مهدي الموسوي ، توزيع دار الكتب العلمية ، بغداد ، ط٣ ، ٢٠٠٧ م .

_ علم اللغة العام _ الأصوات ، د.كمال بشر ، دار المعارف بمصر ، ط٤ ، ١٩٧٥ م .

_ علم اللغة العربية ، مدخل تاريخي مقارن في ضوء التراث واللغات السامية : د.محمود فهمي حجازي ، وكالة المطبوعات ، الكويت ، ١٩٧٣م.

_ العين ، الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت ١٧٥هـ) ، تح : د.مهدي المخزومي ، ود. إبراهيم السامرائيّ ، ج١ ،دار

الرشيد للنشر ، بغداد ، ١٩٨٠م.

(ف)

_ فقه اللغات السامية ، كارل بـروكلمان ، تر : د. رمضان عبد التواب ، جامعة الرياض ، ١٩٧٧م.

_ فقه اللغات السامية المقـارن ، كارل بـروكلمان ، تر : د. رمضان عبد التواب ، جامعة الرياض ، ١٩٧٤م .

_ فقه اللغة العربيـة ، د. كاصد الزيدي ، مديرية دار الكتب للطباعة والنشر ، جامعة الموصل ، ١٩٨٧م.

(ق)

_ قواعد العربية الجنوبية ، (ف .ل . بيستون) ، مطبوعات المجمع العلمي العراقـيّ ، تر : د.خالد إسـماعيل علي ، ١٩٩٢م.

(ك)

_ الكتاب ، أبو بشر عمرو بن عثمان بـن قنبـر (ت ١٨٠ هـ) ، تح: عبد السلام محمد هارون ، ج٤ ، القاهرة ، ط٣ ، ١٩٨٣م .

(ل)

_ لطائف الإشـارات لفنون القـراءات ، لشـهاب الدين القسطلاني (ت ٩٢٣هـ) ، تح : عامر السيد عثمان ، و د. عبد الصبور شـاهين ، مط الأهرام التجارية ، لجنة إحـياء التراث ، القاهرة ، ١٩٧٢م.

_ اللغة الأكدية (البابـلية والآشـورية) تاريخها وتدوينها وقواعدها ، د .عامر سليمان ، جامعة الموصل ، دار الكتب للطباعة والنشر ، ١٩٩١م.

_ اللمعة الشهية في نحو السريانية ، أقليمس يوسف مطران الموصل ، ط٢ ، ١٩٨٦م.

_ اللهجات في الكتاب لسيبويه أصواتًا وبـنية ، صالحـة راشد غيم الأغنيم ، المملكة العربية السعودية ، جامعة أم القرى ، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسـلامي ، الكتاب الأربعون ، كلية الشريعة والدراسات الإسـلاميّة ، مكة المكرمة ، ط١ ، ١٩٨٥م .

(م)

_ مختصر في شواذ القراءات من كتاب البديع لابن خالويه (ت ٣٧٠هـ) ، عُني بنشره ج برجستراسر ، دار الهجرة ، مصر ، ١٩٣٤م .

_ المدخل إلى علم أصوات العربية ، د. غانم قدوري الحمد ، منشورات المجمع العلمي العراقي ، ٢٠٠٢م.

_ مقدمة العلاّمة ابـن خلدون وهو الجزء الأول من كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر : عبد الرحمن بن خلدون (ت ٨٠٨ هـ) ، تح: الأسـتاذ حُجر عاصي ، منشورات دار مكتبة الهلال .

_ مناهج البحث في اللغة ، د.تمام حسان ، دار الثقـافة ، الدار البيضاء ، المغرب ١٩٧٩م.

_ الموضح في التجويد ، عبد الوهاب بن محمد القرطبي (ت ٤٦١ هـ) ، تح : د. غانم قـدوري الحـمد ، مراجعة : د.أحمد مختار عمر ، ط١ ، معهد المخطوطات العربـية ، ١٩٩٠م .

ثانيًا :- الرسائل والأطاريح الجامعيّة :-

_ الخلاف الصوتي في الدرس العربي الحـديث : د. علاء

حسن مشكور الزبيدي ، الجامعة المستنصرية ، كلية التربية ، قسم اللغة العربية ، حزيران ٢٠١١ م (أطروحة دكتوراه) .

_ الدرس الصوتي عند القسطلانيّ (ت ٩٢٣هـ) : صباح كاظم بحر المسارى الطائيّ ، (رسالة ماجستير) ، الجامعة المستنصرية ، كلية الآداب ، ٢٠٠٢ م .

_ الدرس الصوتي عند ابن سينا (ت ٤٢٨هـ) : علاء جبر محمد الموسوي ، الجامعة المستنصرية ، كلية الآداب (رسالة ماجستير) ، كانون الثاني ١٩٩٨م.

ثالثًا :- البحوث :-

_ بقايا اللهجات العربية في الأدب العربي : المستشرق أنوليتمان ، مجلة كلية الآداب ، جامعة فؤاد الأول ، ١ ، ٢ ، المجلد العاشر ، مايو ، ١٩٤٨ م .

_ الإطباق والطبقيّة في أصوات العربية : د. محمد صنگور مجلة المورد ، المجلد ٣٦ ، ع ٣ ، ٢٠٠٩م.

– لغة اوغاريت الكنعانية اقرب لغة سامية الى العربية : احسان جعفر ، مجلة افاق عربية ، العدد ٤ ،السنة الخامسة ، ١٩٧٩ .



جهود مجلة المورد في تحقيق مخطوطات الادب

ونشر التراث الشعري العربي لعقد من السنوات

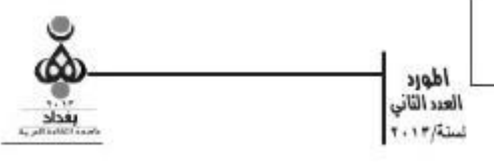
دراسة وصفية وتوثيقية

د. محمد عويد الساير
جامعة الانبار / كلية التربية

المقدمة الأسباب والأهمية:

وصل إلي العدد الأخير من مجلة المورد الغراء من المجلد ٣٧ لسنة ٢٠١٠، فانقطعت كل الأفكار واستقرت نحو هذه المجلة الكبيرة وأثرها العميق في التحقيق وجمع الشعر، وما يتعلق بهما فكان هذا الموضوع الذي أتمنى أن ينال الرضا والاستحسان.

وإن سُئلت عن الأسباب التي دعتني لهذه المجلة بالتحديد، فتكاد تجمع على أنها المجلة الوحيدة في العراق التي اهتمت بالتحقيق منذ تأسيسها وإلى آخر عدد صدر منها. يقول الدكتور عباس هاني الجراخ: (أن أكثر المجلات اهتماماً بالتحقيق هي مجلة المورد إذ نشرت حتى سنة ٢٠٠٦، ١٦٠ نصاً محققاً)(١). فضلاً عن صنع المجاميع الشعرية للشعراء الذين لم تصل إلينا نسخ من مخطوطات دواوينهم، وعمل المستدركات على الدواوين والمجاميع. والدراسات التي اهتمت بنقد التحقيق والتعليق عليه، وإثبات جيده من رديئه، وعمل الفهارس للمخطوطات وما نُشر فيها.



ولم يقتصر الأمر على هذه الأسباب، مع أهميتها، فقد كانت المورد السبّاقة إلى نشر مناهج المحققين، وأماليهم في هذا العلم الجليل، فقد نُشرت أمالي المرحوم مصطفى جواد في تحقيق النصوص بعناية وشرح الدكتور: عبد الوهاب محمد علي العدواني، في مجلدها السادس من العدد الأول، لسنة ١٩٧٧، وشغل الصفحات ١١٧ ــ ١٣٨.

ونشرت بحث الدكتور محمد سعود المعيني الموسوم بـ:(منهج تحقيق المخطوطات اللغوية والأدبية) في مجلدها الخامس والعشرين في العددين ٣ــ٤ لسنة ١٩٩٧، وشغل الصحائف ٧٤ــ ٨٨.

ونشرت ايضاً بحث الدكتور ناظم رشيد(كيف تحقق نصاً تراثياً) في مجلدها الحادي والثلاثين في العدد الأول سنة ٢٠٠٠.

ونشرت أول ارجوزة تعليمية في قواعد التحقيق والتعريف بمناهجه ومحققيه للأستاذ المرحوم هلال ناجي المعروفة بـ:(موضحة الطريق إلى صون مناهج التحقيق) في مجلدها الثاني عشر في عددها الثالث سنة ١٩٨٦.

من هنا، فقد استحقت المورد كل هذا الاهتمام، وتلك العناية، وتهافت الباحثون والمحققون على النشر في أعدادها إلى يومنا هذا.

وأما عن منهج العمل في هذا البحث، فكان على وفق الفقرات الآتية:

١ــ تحقيق المخطوطات.

٢ــ جمع الشعر.

٣ــ صنع المستدركات.

٤ــ دراسات نقد التحقيق.

(١) تحقيق المخطوطات:

اسلفت القول ان البحث سيختص بمخطوطات الأدب لكثرتها وتخصص صاحب البحث بها، وأهميتها، واهتمام المورد بها، وهي ليست سهلة أو بسيطة أو أقل شأناً وأهمية من باقي العلوم، بل تتميز بصعوبتها، ودقة الضبط في ابياتها وحركاتها وعروضها، وكثرة هوامشها في الشرح للأبيات، والتعريف بالشخصيات والأماكن... وما إلى ذلك.

ومن أوائل المخطوطات المحققة في العقد الذي يختص به هذا البحث (شرح القصائد السبع) لابن كيسان(ت ٢٩٩هــ) الذي حققه الأستاذ الدكتور محمد حسين آل ياسين[١] وكان التحقيق على نسخة فريدة وهو أمرٌ صعب لاسيما لشارح لغوي على القصائد السبع، وقد أقام الدكتور آل ياسين التحقيق لهذا الكتاب على منهج أصيل وسليم من التعريف بالمؤلف وآثاره ونسبة الكتاب إليه، وأهمية هذا الكتاب وكثرة الشروح وإثبات صفحات من المخطوطة الأصل، ووفرة المظان التي عاد إليها.

وقد يكون الشيء الوحيد الذي يُؤاخذ على تحقيقه هذا هو أن الكتاب لم يكتمل محققاً، بل كان يعتني بشرح قصيدتي امرئ القيس وطرفة، ونتمنى من الدكتور المحقق أن يَتمّ باقي أقسامه كما وعد[٢] وأظنُّ أن مثله لا يخلف موعده.

ويعدُّ أكبر ديوان حُقّق ــ في مدة هذا البحث طبعاً ــ

هو ديوان أبي الفتح البستي (ت في حدود ٤٠٠هـ) لمحققه الثبت الأستاذ الفاضل شاكر العاشور، وقد شغل أقساماً عدة في أعداد عدة[٥].

وقد انماز عمل المحقق العاشور بالقراءة الجيدة للأصول الخطية الكثيرة التي اعتمدها في تحقيق ديوان أبي الفتح، فضلاً عن الدراسة الجيدة لحياة الشاعر ــ على الرغم من شهرته وكثرة أخباره ــ والشكر لمن قدّم له المعونة في تحقيق هذا الأثر النفيس، والاعتراف بجهود من سبقه في صنع المستدركات على ديوان البستي المطبوع قبل هذا التحقيق، لاسيما الأستاذ هلال ناجي والدكتور حاتم الضامن.

وللمحقق منهجه الخاص في هذا التحقيق يتمثّل في إثبات التخريج من المخطوط والمطبوع في مقدمة الوحدات الشعرية بعد ترقيمها، وإنه افرد الشروح والتعليقات في الهوامش مع أرقام الوحدات في نهاية كل قسم ينشره، وإنه يثبت المستدرك، والمطبوع، والمخطوط في قسم واحد ولما يفصّل بين هذه الأقسام كلها.

ومن المآخذ على هذا التحقيق أن المحقق لم يوسع الكلام في دراسة شعر البستي لاسيما النواحي الأسلوبية، والفنية، وهي كثيرة كثرة مفرطة في شعره بشهادة جميع من ترجم له، وعرّف به وتناول شعره في العصر العباسي، لاسيما أن العاشور قد أضاف شيئاً كثيراً ومهماً لاشعار البستي، وهي تستحق الدراسة من هذه النواحي.

ولذا لا بأس أن يكون هذا الشعر النفيس موضوع رسالة جامعية تتناوله من النواحي الفنية والميزات الأسلوبية، فمن المؤكد أنها ستكون جهداً عراقياً أصيلاً يُضاف لجهد المحقق العراقي الأصيل.

ومن تحقيقات الأدب الأخرى التي برزت على صفحات مجلة المورد في العقد المنصرم صدور ديوان ابن وفاء الشاذلي (ت٧٦٥هـ) للدكتور عبد الحسن خضير عبيد المحياوي ــ دارساً ومحققاً[٦]، وكذلك أصدر الدكتوران المحققان الدكتور نوري حمودي القيسي ــ رحمه الله ــ والدكتور ناظم رشيد ديوان صدر الدين الوكيل (ت٧١٦هـ)[٧]، وأخيراً أصدر الدكتور عبد الحسن خضير عبيد المحياوي ديوان علي بن محمد بن الشاذلي (ت٨٠٧هـ)[٨] دراسة وتحقيقاً.

والملاحظ على هذه التحقيقات أنها اهتمت بالشعر فقط، فلم نجد الكتاب البلاغي والنقدي، أو احد كتب المختارات والطبقات، ومن الملاحظ عليها ايضاً أنها اهتمت بالعصر العباسي خلا شرح ابن كيسان للقصائد السبع الجاهليات، وأنها اهتمت بالعصور الوسيطة ايضاً تلك التي أعقبت العصر العباسي، وهو شيء مهم أضاف لهذه الحقب المظلومة نتاجاً فكرياً أدبياً أصيلاً، من خلال جهود المحققين العراقيين، ومن خلال مجلة عراقية تراثية أصيلة ومميزة.

(٢) جمع الشعر:

أصبح جمع الشعر اليوم علماً بحد ذاته له أصوله وقواعده التي يسير عليها الباحثون والدارسون لعصور الأدب العربي كافة بأمكنته كافة، فقد جُمعت

الكثير من المجاميع الشعرية على وفق الرواية الثانية لهذا الشعر المتناثر هنا وهناك في كتب الأدب، وكتب التراجم، وكتب الطبقات الأدبية، وكتب التاريخ، وكتب الجغرافية والبلدان، وكتب الفلسفة واللغة.

ونهضت أكثر من مجلة عربية واحدة بنشر هذا النتاج الثر والمهم، وعد أصلاً لأصول الأدب العربي، لابد للدارس من السؤال عنه والرجوع إليه في ما يكتب ويبحث.

ومن هذه المجلات مجلة التراث العربي في سوريا، ومجلة مجمع اللغة العربية في دمشق وعمّان وبغداد، ومجلة العرب ومجلة العرب في المملكة العربية السعودية، ومجلة الذخائر في بيروت، ومجلة دراسات أندلسية في تونس ، ومجلة آفاق الثقافة والتراث في دبي.

وفضلاً عن هذه المجلات فهناك المجلات العلمية والأدبية المحكمة التابعة للجامعات العراقية وغير العراقية، فهناك مجلة الآداب ومجلة الأستاذ في جامعة بغداد ومجلة كلية التربية ومجلة كلية الآداب في الجامعة المستنصرية، ومجلات جامعة الموصل، ومجلة جامعة الانبار للغات والآداب، ومجلة جامعة مؤتة في عمّان، ومجلة جامعة تشرين في سوريا.. وغيرها كثير وكثير جداً.

وبقيت المورد الرائدة والأولى في نتاج هذا الجمع، والمرجع المهم الذي يسأل عنه الكثيرون، ويحرصون على اقتنائه وتصفح ما فيه والعودة إلى مظان هذا الجمع، ومنهج المحقق فيه، وماذا أضاف للمكتبة الشعرية من جديد وأصيل بجمع شعر هذا الشاعر، وهذه الشاعرة، وهذه القبيلة، وتلك الحقبة، وتلك الاسرة... وما إلى هناك.

وقد عُرفت مناهج عدّة للباحثين، والمحققين العراقيين في جمعهم الشعر العربي من غير المخطوطات، فمنهم من يأتي بالتخريج في بداية الوحدات الشعرية، وبعد ترقيمها، ومنهم من يأتي بالتخريج بعد نهاية الأبيات في كل وحدة شعرية، ومنهم من يسهب في ذكر مظان التخريج بحسب ورودها وكثرتها مهما كانت وكيفما كانت، ومنهم من يكتفي بالمصدر الأصل فقط، ومنهم يجيز التخريج بالوساطة، ومنهم من يمنع هذه الإجازة[٨].

ويكاد يتفق الجميع في خطوات معينة من مناهج التحقيق والجمع هذه، فالكل ــ تقريباً ــ يتفق على أنه ليس تحقيقاً، وإنما هو تخريج، وجمع وتوثيق فقط، فالتحقيق له أصول معينة أولها العثور على النسخ الخطية وهو ما لم يتوافر في عملية الجمع.

والجميع يؤكد الدراسة، والدراسة الكبيرة التي تهتم بنتاج هذا الشاعر وذاك، هذا العصر أو غيره، وهذه الدراسة تقسم على جذمين: الاول: للدراسة الموضوعية، والآخر للدراسة الفنية، وأساليب الصنعة والجمال في شعر الشاعر الذي نروم جمع شعره.

وكذلك يتفق الأغلب من هؤلاء الباحثين على تخريج ما فيه من الأبيات والقصائد، ومن أمور مستغلقة وصعبة كشرح الأبيات، والتعريف بالأماكن والشخصيات والأحداث.

وأما أهمية جمع نتاج الشاعر على وفق الرواية



الثانية، فتكمن في النقاط الآتية:

١ــ إن هذا الجمع سيكون مصدراً مهماً من مصادر الأدب يسهل الرجوع إليه والإشارة له.

٢ــ إنه يفتح الباب الواسع أمام الآخرين المهتمين بالتحقيق والجمع وأصولهما لنقده، ومعرفة منهج المحقق والجامع فيه، والاستدراك عليه، والإضافة له على امتداد السنين والأعوام.

٣ــ إن بعضاً من هذا الجمع يكون في كتاب مستقل خاص بعد نشره في المجلة او ان كتابا يحوي اكثر من شعر مجموع لأكثر من شاعر فهو شيء مهم في المنهج البحثي، ورصيد الباحث، وقيّم للمكتبة الأدبية العربية.

٤ــ إن هذا الجمع يزيد من رصيدالعصر الذي يُجمع منه شعر الشاعر، ويؤكد أصالته والتحاقه بتميز وأصالة العصور الأدبية الأخرى التي كثرت فيها الدواوين المحققة، والمجاميع المصنوعة.

ومثل هذه الأهمية والأصالة يمكن أن تُقال في الشعر الأندلسي أصالة وابداعاً وتميزاً، إذ ان كثرة المجموعات التي صدرت من عصوره المختلفة وحقبه الكثيرة أكدت ــ بكل فخر ــ أصالة باحثيه وتميزهم في في جمع نتاج هذا الشعر، ولو لم يكن هذا النتاج أصيلاً ومتميزاً لما جلب له كل أولئك الباحثين والمحققين، وتفانوا في خدمته ودراسته على النحو الذي يستحق جمعاً، ودراسة، وتخريجاً، وتوثيقاً.

ومن دراستي النصوص الشعرية المجموعة في العقد المنصرم من إصدارات مجلة المورد عثرت على المرتكزات الاتية.

أ ــ تميّز بعض الباحثين بالجدة والموضوعية والأصالة التامة. إذ أصدر أكثر من مجموع شعري واحد لشعراء مختلفين من عصور مختلفة وبيئات متعددة. مثل الأستاذ عبد العزيز إبراهيم، فقد اتمّ جمع شعر ابن حزم الأندلسي في بدء عام (٢٠٠٠) وأصدر شعر ابن مناذر (ت١٩٨)[٩] وشعر اللعين المنقري (ت٧٥هـ)[١٠]، وشعر أبي الفرج الأصفهاني (ت٣٥٦هـ)[١١].

ب ــ صدر اغلب الشعر المجموع لقائليه لأول مرة. إذ لمّا يصدر من قبل لباحثين آخرين، ويقف في مقدمة ذلك شعر يوسف بن لؤلؤ الذهبي(ت٦٨٠هـ)[١٢]. لمحققه الدكتور عباس هاني الجراخ، فهو شعر مهم وكثير، واستطاع الدكتور أن يطلع على آخر المظان التي صدرت أثناء جمعه لشعر هذا الشاعر، وأن يُلحق به المستدركات، فأتى العمل ليمثل جهداً رائعاً، وعملاً يستحق الثناء، والإعجاب، والإشادة.

ت ــ اهتم الباحثون والمختصون بالأدب الأندلسي بنشر مجموعاتهم في المورد في العقد الماضي شأنه شأن العقود الأخرى، فرأينا مجموع شعر ابن ليون التجيبي(ت٧٥٠هـ)[١٣]، ورأينا شعر ابن البني (ت٤٩٠هـ)[١٤]، وشعر ملوك امراء الطوائف في القرن الخامس الهجري[١٥]، وشعر ونثر ابن عسكر المالقي (٦٣٦هـ)[١٦].

ث ــ اختلاف عنوانات هذه المجموعات من جامعيه، فمرة تأتي باسم الشاعر وشعره، ومرة تأتي شعر الشاعر الفلاني، وثالثة باسم الشاعر ــ حياته وما تبقى من شعره ــ، وفلان ــ حياته وآثاره ــ وقد

احتجن هذا العنوان شعر الشاعر وتوشيحه ونثره.

ج ــ سار اغلب جامعي الشعر ومحققيه على وفق المفردات المعروفة لمناهج جمع الشعر من وضع الدراسة للشاعر ــ موضوع المجموع ــ والتأكد من كفاية شعره لجمعه، وترقيم الشعرية والأبيات الشعرية داخل كل نص شعري، وشرح ما يستحق الشرح والتعليق على ما يجب التعليق عليه.

ووضع حقلاً وعنواناً مستقلاً للشعر متدافع النسبة للشاعر مع الشعراء الآخرين، واستدراك مايصح الاستدراك على ما فات الجامع أثناء جمعه.

٣.صنع المستدركات:

لا تقل المستدركات وعملها أهمية وشأناً عن باقي أقسام التحقيق وجمع الشعر ولها ــ المستدركات ــ خطوات وشروط لا يجب أن يحيد عنها الباحث وإلا عُدَّ عملاً معيباً فيه ثغرات وهفوات لا يمكن أن يغفرها له من يطلع على عمله، أو يقرأ مستدركه.

وقد اتسعت دائرة المستدركات الشعرية لتشمل اغلب الشعراء، وحظيت باهتمام الكتاب والدارسين والباحثين في كل زمان ومكان، وقد انفرد العراقيون بالكثير من المستدركات سواءً تلك التي عملوها على دواوينهم المحققة ومجاميعهم الشعرية المصنوعة أم تلك التي صنعها الآخرون من عرب ومستشرقين.

وتميز الجهد العراقي في صنع المستدركات، وشدّة التقصي، والتتبع للمنشور من مظان الأدب، وكتب التراجم، والتاريخ، والمتابعة في الحصول على المنشور، وعمل المستدرك على شعر فلان، وديوان فلان، ومجموع شعر فلانة... وهلّم جرّا.

وقد صدرت كتب برمتها لحتوت هذه المستدركات، ولعل اهم هذه الكتب واكبرها وأوسعها كتاب الأستاذ هلال ناجي والدكتور نوري حمودي القيسي ــ يرحمهما الله ــ في مجلدين كبيرين[17]، ضمَّ آلاف الأبيات، والنصوص الشعرية الجديدة لمختلف الشعراء.

ولم يقتصر الأمر على عمل الباحثين فحسب، وإنما أصدر الدكتور حاتم صالح الضامن كتاباً ضمَّ مستدركاته سمّاه بـ(المستدرك على دواوين الشعراء)[18]، وكذلك فعل الدكتور عبد اللطيف حمودي الطائي[19]، والدكتور محمد حسين الاعرجي[20].

ولكل باحث ومحقق منهجه في الاستدراك على الدواوين والمجاميع، وقد أغنانا الأخ عباس هاني الجراخ عن الحديث عن هذه المناهج وأنواعها عند الباحثين العراقيين في كتابه القيم: (تحقيق النصوص الأدبية واللغوية ونقدها)[21]، بما لا فائدة من التكرار والإعادة.

وقد نشرت مقالاً يسيراً عن أهمية هذه المستدركات على الدواوين والمجموعات[22]، احبُّ أن أذيع بعضاً من مقاطعه هنا متحدثا عن الأهمية المنهجية والعلمية لهذه المستدركات. وقد طوّرت هذا المقال ليكون مقدمة كتاب (المستدركات على صنّاع الدواوين والمجموعات الشعرية الأندلسية)[23]، ومن تلك المقاطع التي تتحدث عن أهمية المستدركات:

١.الأهمية الأدبية: وهي تقسم إلى:

أ.الشاعر: إن تعد المستدركات إضافة غنية لشعره الذي قصُر به محقق الديوان أو صاحب المجموع

الأول من استضافة بعض الكتب التي ربما كانت مخطوطة أو مفقودة وهو يحقق الشعر أو يجمعه، أو لم يتمكن من الحصول عليها لأي سبب كان.

ب. العصر: فهذه المستدركات قد توثق لحادثة تاريخية معينة، أو تقص علينا وفاة شخص مهم، أو تغاير رؤية قديمة، أو تجانب الصواب، ومن ثمّ يكون لهذه الأشعار الجديدة الفضل في هذا التصحيح والتوثيق.

٢. الأهمية الفنية: وتهتم بالأشعار المضافة للديوان والمجموع ، فاغلب هذه الأشعار لم تنل العناية الكافية والاهتمام اللازم للدراسة من الجوانب الموضوعية والفنية ، والميزات والخصائص الأسلوبية أسوة بباقي اشعار الشاعر في الديوان أو المجموع ، ومن هنا فالمستدرك هو الذي يجلب النظر لهذه الأشعار.

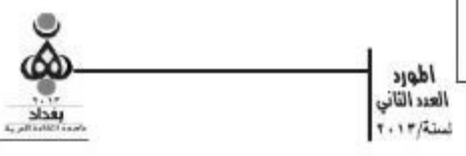
والأشعار المضافة أو المستدركة قد لا تكون بالضرورة قصائد ومقطعات، وإنما ربما كانت من فنون النظم الأخرى كالدوبيت والموشح والزجل، ولذا فالإتيان بها وإضافتها للشاعر وإبداعه تثبت تفوقه الأدبي وتميزه في فنون النظم كلها الشعر وغيره.

٣. الأهمية التاريخية: فقد تجيء في هذه الأشعار الأغراض التقليدية في الشعر ــ وهي حتماً كذلك ــ وهذه الأغراض غالباً ما توثق لحادثة، أو تنفي الصحة عن أخرى، أو تكشف ترجمة، أو تركز سنة حرب، أو هدنة، أو صلح... ومن هنا تأتي هذه الأهمية السياسية والاجتماعية لهذه المستدركات في العصر الذي عاش فيه الشاعر، أو الذي نُسب إليه.

٤. الأهمية البحثية: وهي القيمة للجامع أو للمحقق حصراً، إذ أنه بالإمكان الإطلاع عليها مرة ثانية وثالثة، وأن تشمل الدراسة الجديدة بأنواعها هذه المستدركات، وتخرج بنتائج طيبة منها.

٥. الأهمية التعريفية للديوان أو المجموع الشعري لاسيما الدواوين المحققة حديثاً والمجموعات الشعرية الصادرة توّاً ، أو تلك التي نُشرت في المجلات ــ العراقية وغيرها. فبعد النشر وقطع الصلات وما يمر به عالمنا العربي اليوم من نكبات ومآس وثورات وبطولات قد تمنع عنك الجديد المفيد، والمبتكر الأصيل ، فتأتي هذه المستدركات لتُعرّف بالديوان المحقق الأصيل ، والمجموع الشعري الأول، وتضيف عليه، وتزيد في غلّة الأبيات، والقصائد فينتفع منها الجميع في مجال الأدب، والتاريخ ، والفن، فضلاً ــ وكما اسلفت ــ عن فائدتها التاريخية والاجتماعية والبحثية.

والملاحظ على المستدركات التي صدرت في مجلة المورد في العقد الماضي أن أكثرها اعتنت بالاستدراك على دواوين الشعراء الأندلسيين، فقد صدر في هذا العقد مستدرك على ديوان ابن الحداد (ت ٤٨٠ هـ)[٣٤]، ومستدرك على ديوان الأعمى التطيلي (ت ٥٢٥ هـ)[٣٥]،وهو المستدرك الثاني على هذا الديوان، إذ صدر الأول عن المورد في سنة ١٩٧٩، وصنعه آنذاك الدكتور محمد مجيد السعيد، ومن المستدركات الأخرى مستدرك ابن جبير



(ت ٦١٤هـ)[٢٦] ومستدرك على شعر الرصافي البلنسي(ت ٥٧٢هـ)[٢٧]، ومستدرك الرندي(ت ٦٨٠هـ)[٢٨].

ويعد مستدرك ابن جبير من اكبر هذه المستدركات، إذ ضمّ أكثر من ١٦٧ بيتاً شعرياً، وقد تقدّم بمقدمة بسيطة عن جامع شعر ابن جبير وناشره أول مرة وهو الأستاذ فوزي الخطبا، وجامع شعره الثاني وهو الأستاذ الدكتور: منجد مصطفى بهجت.

وقد أفاد من هذه المستدركات كثير من الباحثين والدارسين في أبحاثهم ورسائلهم واطاريحهم الجامعية، وأشاروا اليها واثنوا على عمل محققيها، وجامعيها الثناء الكبير.

ونشر الدكتور محمد عويد الساير وعلي اسماعيل السامرائي بحثاً مشتركاً عن شعر ابن جبير ومحققيه بعنوان: (شعر ابن جبير بين تحقيقين)[٢٩]، كان المستدرك هو من جلب لهما فكرة هذا البحث، وفتح لهما طريقا واسعا ومهما لإسقاط تحقيق السيد فوزي الخطبا لشعر ابن جبير من النواحي المنهجية، والأصول والركائز العلمية والبحثية التي تعارف عليها الجميع في جمع الشعر وتوثيقه وتخريجه.

ولم يقتصر الأمر على الاستدراك على دواوين الشعراء الأندلسيين، ومجاميعهم المصنوعة، بل شمل الاستدراك على دواوين الشعراء العباسيين ايضاً، فقد صنع الأستاذ مهند مجيد العبيدي مستدركاً صغيراً على صنعة الأستاذ هلال ناجي لديوان ابن وكيع التنيسي (ت ٣٩٣هـ)[٣٠]، وقد اتسم هذا العمل بالإرباك الكبير، والفوضى البحثية في كلّ شيء في طريقة عرض المادة، وترتيب العنوانات، وعدم التلميح إلا أنه أشار لعمل الأستاذ هلال ناجي في صنع ديوان التنيسي، وأهمية جمعه وتميزه عن جمع وصنعة الدكتور حسين نصار، وحتى الاستدراك كان قليلاً ولا يستحق هذه الإطالة ليكون بمثل ما جاء به الباحث الذي أتمنى عليه أن يُحسن اختيار عنوان البحث أو المقال الذي يروم الكتابة فيه، وأن يكون أكثر إطلاعاً على مناهج الجمع والتحقيق والاستدراك ليتجاوز الأخطاء المنهجية والعلمية الكثيرة التي وردت في عمله، إذا امنا أنه عمل؟!.

ومن الملاحظ على هذه الاستدراكات التي نشرتها المورد ــ خلا مستدرك الأخ العبيدي ــ أنها كانت ذات عنوانات جيدة ومختلفة، فمرة يكون فائت شعر ابن الحداد، وأخرى المستدرك على ديوان الأعمى التطيلي، وثالثة ما لم يُنشر من شعر الرندي، ورابعة أشعار جديدة للرصافي البلنسي، وهي تنم عن ذوق الباحث في الاستدراك، وسعة إطلاعه على المنشور من تحقيق وتأليف.

ولم يقتصر الأمر في الاستدراك على دواوين الشعر، بل كان هناك الاستدراك على الكتب التي اختصت بجمع شعر قبيلة معينة، فقد عمل الدكتور عبد اللطيف حمودي الطائي مستدركاً على كتاب (شعراء طائيون) لعبد الأمير الطائي[٣١]، وقد تضمن هذا الاستدراك استدراكاً في الأخبار والأشعار لكل شاعر جاء في كتاب الأستاذ عبد الأمير، فضلاً عن الزيادة في التخريجات والكتب التي نتمنى من مؤلف الكتاب الأخذ بها في طبعات الكتاب القادمة.



٤ـ دراسات نقد التحقيق:

نشأ هذا العنوان من رغبة ملحة منا يدفعنا لاختياره أكثر من سبب واحد، منها: كثرة الدراسات، بل الكتب المؤلفة في هذا النقد، ولعل من هذه الكتب كتاب علي جواد الطاهر (فوات المحققين)، وكتاب الدكتور عباس هاني الجراخ (في نقد التحقيق) وهو أهم هذه الكتب والدراسات، وأكثرها قيمة، وأكبرها فائدة، وأضخمها مادة علمية، وأتمها من حيث المنهج والمعلومات، وطريقة العرض والنقد والتصويب.

ومن الأسباب الأخرى دخول كل من هبَّ ودبَّ إلى علم تحقيق المخطوطات، وإصدار النصوص ونشرها، لاسيما بعد الثورة الطباعية الكبرى التي شهدها الوطن العربي، وكثرة المطابع الأهلية التي انتشرت هنا وهناك، هبّت ريح سافية على التحقيق الجيد والأصيل، ونُسي صاحب الفضل الأول، واشتهر السارق والساطي، وغاب الأمين والصدوق وللأسف الشديد. ولذا فنقد التحقيق برَّز مثل هذه السرقات وردَّ الفضل لصاحبه، والقول لقائله، واسقط مثل هذه التحقيقات التجارية وطبعاتها المسروقة مهما كانت ومهما انتشرت.

ومن الأسباب ايضاً تعريف المحقق الأصيل بأخطائه التي وقع فيها وهو يقابل، أو ينسخ، أو يخرج، أو يصنع الفهارس، أو يخطئ في نسبة الشاهد الفلاني، والقول الفلاني، وبيت الشعر، أو يقع في الخطل في بعض الشواهد، أو يُقصِّر بالإحالات... وما إلى ذلك من الأمور المنهجية والعلمية التي تنتاب المحقق، أو يقع فيها، فلنقد التحقيق الفضل في بيان هذه الأمور وغيرها ووضعها أمام المحقق الثبت ليفيد منها في قابل أعماله، أو في طبعاته الجديدة للنص المحقق من قبل.

ودأبت المورد، بل اشتهرت بنشر هذه البحوث المهمة التي تتعلق بنقد التحقيق، واتسمت اغلب هذه البحوث بالدراسة الموازنة بين تحقيقيين للكتاب نفسه، أو للأصل المحقق ذاته، وكان على وفق مفردات ثابتة وأصول محددة لاسيما مع النصوص الأدبية وكتب نقد الشعر، أو كتب المختارات.

فمن البداهة ــ وهذا ما وجدته في الدراسة الموازنة بين التحقيقين ــ أن يبتدئ البحث بالتعريف بالكتاب الأول من اسم الكتاب، واسم المؤلف، واسم المحقق، واسم دار النشر، وسنته، ومن ثمَّ يُعرِّف بالكتاب الثاني للمؤلف نفسه، ولغير المحقق الاول.

ويتحدث عن طبيعة الكتاب المحقق، وماهية هذا الكتاب، وأهميته، وأهمية النشر الثاني، وضرورته، وأحياناً يسرد الباحث بحثه بشكل عشوائي، أحياناً يكون البحث على وفق عنوانات محددة ومتسلسلة، وفي رأيي أن الطريقة الثانية هي الاصوب والأمثل في العمل البحثي، وأكثر منهجية، وأكثر ترتيباً وتنظيماً، وفي مثل هذه البحوث تكون تلك العنوانات كما يأتي:

ــ عنوان الكتاب المحقق ونسبته لمصنفه.
ــ المصنف ــ نبذة عن حياته وآثاره.
ــ مقدمة المحققين.
ــ الاخطاء في نسبة الابيات الشعرية.
ــ مظان التحقيق.
ــ صنع الفهارس الفنية والتكميلية.



وغالباً ما يتوجه الباحث في هذا المجال بالنصح للقرّاء بالأخذ بالطبعة المحققة تحقيقاً علمياً، وترك ما دون هذه الطبعة، وكثيراً ما يُقـدّم الباحـث في هذا العلم النصح والإرشاد للمحقق الأصيل، والتثبـت بـالأخذ بـالكتاب الفلاني، أو العودة إلى المصدر الفلاني ليتكامل تحقيقـه أو يتجاوز بعض الهفوات التي وقـع فيها في نشـرته الأولى، وطبعته السابقة.

ومن البحوث التي نشـرتها مجلة المورد في العقـد الأخير، ومما هو داخل في مجال نقد التحقيق والدراسة فيه، بحث الأسـتاذ الدكتور أحـمد مطلوب الموسـوم: بـ(عيار الشعر بين تحقيقـيين)، وجاء هذا النشـر في مجلدها الثامن والعشرين، بعدده الاول، لسـنة ٢٠٠٠، وشغل الصفحـات ١٠٨ ـ ١١٩. وفي هذا البحـث أيّد الدكتور تحقيق الدكتور عبـد العزيز المانع لكتاب عيار الشعر، واثبـت بـالأدلة العلمية أصالة عمل المحقـق، والتزامه بالخطوات والأسس المنهجية للتحقـيق، مع بعض الملاحظات التي لاحظها على تحقيقـه، والتي لا تخدش عمله، أو تشكُّ في الجهد المبذول فيه.

ومن البحـوث الأخرى التي نشـرتها المورد في هذا المجال:

ـ ملاحظـات حول كتاب لطائف الظرفاء: د. محـمود عبـدالله الجادر، المورد، مج ٢٨، ع٢، ٢٠٠٠، ص١٠٩ ـ ١١٩. فيه ملاحـظة مهمة على تحقـيق د. عدنان كريم الرجب لتحقـيق كتاب اللطائف للثعالبي (ت ٤٢٩هـ).

ـ نظـرات نقدية في كتـاب غـرر البلاغـة في النظـم والنثر للثعالبي (ت ٤٢٩هـ)، المورد، مج ٢٩، ع٤، ٢٠٠١، وشغل الصفحـات ١١٣ ـ ١٢٢، وكتبه الاخ عباس هاني الجراخ ـ الدكتور حالياً ـ.

أقام الدكتور الجراخ على عنوانات محددة ومفيدة، شملت مقدمة د. قحطان رشيد لتحقيقه كتاب الثعالبـي (غرر البـلاغة...)، ومن ثمّ الاحـالات والتخريجات، وحـجم التراجم والتعريف بـها مما ورد في الكتاب المطبـوع، والمآخذ المتنوعة ـ وهـي التي تخص تخريجات بعض الشـعر واقـوال الثعالبـي ـ خاتماً بالأخطاء المطبـعية التي وردت في تحقـيق الدكتور قحطان.

ـ كتـاب نسيم السحر للثعالبي توثيق وتأصيل: د. محمود عبد الله الجادر، مجلة المورد، مج ٣٠، ع٤، ٢٠٠٢، وجاء على الصفحات ١١٠ ـ ١٢٠.

اثبت الدكتور الجادر الملاحـظات العلمية والمنهجية والفنية عن هذا الكتاب، وافرغ فيه خبرته الطويلة مع كتب الثعالبـي، ومعرفته بأسلوبـه، واهم مواد كتبـه وأغراضه وما جاء فيه من شعر ونثر ومختارات.

ـ شعر ابن الحداد الأندلسي بـين تحقيقـين: د. احمد حـاجم، مجلة المورد، مج ٣١، ع٣ ـ ٤، سـنة ٢٠٠٤، وقع في الصفحات ١٦١ ـ ١٧١.

قابل الدكتور حاجم بين عملي الدكتور يوسف الطويل وعمل الباحثة منال منيزل لجمع شـعر ابـن الحـداد، واهتم أكثر ما اهتم بـه في بحـثه هذا الموازنة بـين العملين في تخريج القصائد، وترتيب الأبيات داخل هذه القـصائد، والتقـصير ببـعض التعريف بالشـواهد

والأسماء والأماكن من قبل الباحثة منال، وتفضيل عمل الدكتور يوسف الطويل في الجمع والترتيب والتخريج لولا الاستطرادات الطويلة والمخلة التي جاءت في عمله.

وأقول كان الدكتور احمد محقاً في ملاحظاته للاستطراد الثقيل الذي وقع فيه الدكتور الطويل وهو يخرّج لنا شعر ابن الحداد. الا أن الدكتور لم يكن محقاً كثيراً حين قال في نهاية البحث ان هذه بعض الملاحظ، وإلا فهناك الكثير والكثير، فأرى ـ بتواضع ـ كان المفروض به أن يأتي بملاحظه كلها حتى يقطع الطريق على الباحثين الآخرين ويستوفي عمله بالشكل الاتم.

كذلك فاتت الدكتور حاجم الكثير من المظان كان الأولى به الرجوع إليها وهو يحقق في الأبيات، ويلاحظ بعض الهفوات في تخريجها وترتيبها، وفاته الإشارة إلى المستدرك الذي صنعه الأستاذ عبد العزيز الساوري على عمل السيدة منيزل، وسقطت بعض الكتب التي استخدمها في الهوامش من قائمة المصادر والمراجع التي جاءت في نهاية بحثه.

ـ تحسين القبيح وتقبيح الحسن في طبعته

المسروقة: د. سامي المنصوري، المورد، مج٣٢، ع٣، ٢٠٠٥، ص١٠٧ ـ ١٠٨.

ـ أدباء مالقة أم اعلام مالقة... ولماذا؟ د.

محمد عويد الساير، مجلة المورد، مج٣٢، ع٤، ٢٠٠٥، وقع على الصفحات ٦١ـ ٧٤.

قدّم الباحث عمله بمقدمة طويلة ـ بعض الشيء ـ عن اهم الدواوين والمجاميع الشعرية وكتب الأدب الأندلسي التي صدرت في الحقب الأخيرة والتي سبقت صدور كتاب ادباء مالقة لابن عسكر (ت٦٣٦هـ) وابن خميس (ت٦٣٩هـ)، وصولاً إليه، ومن ثمّ توسع في شرح مفردات بحثه التي جاءت في عنوانات منسقة، ومفردات مرتبة من صفحة العنوان لمُحققَي الكتاب الدكتور صلاح جرار ـ من الأردن ـ والدكتور عبد الله المرابط ـ من المغرب ـ وصولاً به إلى الفهارس وثبت المظان بين المحققين، وهو يعلّق ويشرح ويؤيد تحقيق الدكتور عبد الله وشدة عنايته بالكتاب ونسخه الخطية مفضّلاً عمله على تحقيق الدكتور الجرار الذي اعتمد على نسخة خطية واحدة، وقصّر في الكثير من التخريجات والإحالات وقراءة الابيات والنصوص الشعرية.

ـ نظرات نقدية تحقيقية في كتاب التذكرة الفخرية:

د. عباس هاني الجراخ، مجلة المورد، مج٣٣، ع٤، ٢٠٠٦، وشغل الصفحات ١٣٩ ـ ١٦٠.

بحث اصيل نمّ عن جهد كبير محمود في متابعة عمل المحققين، أو المحقق د. حاتم صالح الضامن! وفيه من الفوائد المعرفية، والخطط المنهجية، والعنوانات الأصيلة التي أتمنى أن يحذو كل باحث حذوها وهو يعالج نصاً محققاً، أو يكتب عن نص محقق.

ـ الشعر الأندلسي في كتاب (فهرس الدواوين والمستدركات في الدوريات والمجاميع)

للدكتور: محمد جبار المعيبد، نقد وتصحيح واستدراك: د. محمد عويد الساير، المورد، مج٣٥،



ع٢، ٢٠٠٨، ص١٢٠ ــ ١٢٩.

شمل البحث نقداً على الجهد الأندلسي المنشور في هذا الكتاب والاستدراك عليه من الدواوين والمجاميع والمستدركات إلى صدور البحث ونشره.

ــ الكشف والتنبيه على الوصف والتشبيه: د. عباس هاني الجراخ، مجلة المورد، مج ٣٥، ع٤، ٢٠٠٨، جاء على الصفحات ١٤٦ ــ ١٦٠.

اثبت فيه المحقق الدكتور الجراخ الأخطاء الكبيرة والمهمة التي وقع فيها الأستاذ هلال ناجي، وهو يحقق كتاب الصفدي (ت٧٦٤هـ) هذا ونصح الأخ الجراخ بإعادة تحقيق الكتاب على وفق الأمور العلمية والمنهجية الصحيحة والسليمة لتعيد لنا نظراته وأهميته التراثية الفكرية المطلوبة.

. التراث الشعري الأندلسي في كتاب الدكتور سامي مكي العاني (معجم التراث الشعري المطبوع)، نقد وتصحيح واستدراك: د. محمد عويد الساير، المورد، مج٣٦، ع١، ٢٠٠٩، ص١٤٢ ــ ١٤٧.

شمل البحث نقداً وتصحيحاً واستدراكاً على الجهد والتراث الشعري الأندلسي المنشور في هذا الكتاب لغاية صدور البحث ونشره، وقد أثار هذا البحث بعضاً من ردود الفعل عند الأساتذة مثل د. هدى شوكة بهنام[٣٢]، ود. سوسن المعاضيدي[٣٣]، ود. محمد شهاب العاني[٣٤]، بحجة أن الباحث لم يحترم جهد الدكتور سامي، وسيرته العلمية، وكان نقده لاذعاً فيه الكثير من التحامل وقلّة الأدب!!!.

. حول شعر يحيى بن حكم الغزال (ت٢٥٠هـ)، ورد على الدكتور محمد رضوان الداية: د. محمد عويد الساير، المورد، ج٣٦، ع٤، ٢٠٠٩، ص١٢٨ ــ ١٣٧.

قوم فيه الباحث الخطوات المنهجية التي سار عليها المحققان الدكتور علي الغريب الشناوي، والدكتور محمد رضوان الداية، وهما يتبعان شعر الغزال ويخرّجانه من أصوله، واثبت تفوق الدكتور الشناوي في كمية الشعر المجموع، وكثرة المصادر وحداثة الدراسة، والتخريج، والنتائج الموضوعية المهمة التي وصل إليها وقد اثبت تفوق عمل الشناوي وأصالته العلمية على عمل الدكتور الداية وتحقيقه.

كانت تلكم أهم خطوات منهج نقد التحقيق الذي جاء في أعداد مجلة المورد التي صدرت في العقد الماضي والتي كانت عينة الدراسة، ومادة هذا البحث، ومن المؤكد الذي لاشك فيه أن عرض الكتاب والتعريف بالمنشور يتضمن بعضاً من النقد على الكتاب المؤلف أو المحقق، وجاء منها كثير في أعداد المورد إلا أن العمل هنا لا يتسع لكل ما هو في الأعداد، فأتمنى أني قد قمت بالشيء المفيد، واثبت العمل المفيد والأصيل، ويبقى أي عمل عرضة للنقد والإضافة، والإستدراك، والتعقيب أملاً أن يتسم الجميع برحابة الصدر وتقبل النقد والأفكار، والأخذ بها في قابل الأعمال والأبحاث والدراسات، والله من وراء القصد، وإليه قصد السبيل، إنه نعم المولى ونعم النصير.

الخاتمة والتوصيات:

بعد هذه الجولة الماتعة مع مجلة المورد الغرّاء الصادرة خلال عقد من الزمن فيه ما فيه من مآس وظروف صعبة عاشها بلدنا العراق، ومن ثمّ البلاد

العربية كافة، أتمنى أن البحث أعطى نُبـذة طيبـة عن الجهد العراقي المبذول من خلال هذه المجلة الغراء.

وقد دار البحث في فنون التحقيق العلمي والمنهجي للنصوص الأدبية، ومن أنواعه ــ التحقيق ــ كافة، من تحقيق الأصول المخطوطة، ومن جمع الشعر وتوثيقه وتخريجه، ومن صنع المستدركات، وأخيراً في الدراسات التي تناولت كل تلك النصوص المحققة، وهاتيك المجاميع الشعرية والمستدركات بالنقد، والتعقيب، والتعليق.

وقد كانت تلك الجهود محمودة في الاكثر مرضية عند الباحثين العراقيين وغيرهم، وفي نهاية هذا البحث يسرني أن أذيع بعضاً من التوصيات التي أتمنى أن يأخذ بها أصحاب الشأن كُلاً بحسب اختصاصه، وبقدر تعلق الأمر به وبمسؤولياته، ومن تلكم التوصيات:

١ــ أتمنى أن يصدر الفهرس العشري لجميع أعداد المورد منذ العدد الأول منها في سنة ١٩٧١ وإلى آخر عدد، لما للأهمية العظيمة لهذا الفهرس في المكتبة العربية، ولما له من فائدة في التعريف بجهود الآخرين، وبالمنشور من أعمالهم في مجلة تراثية وفكرية عريقة كمجلة المورد.

٢ــ ضرورة نشر النصوص المحققة سواءً أكانت تلك النصوص أدبية أم لغوية أم تاريخية أم علمية في كتاب مستقل، ويصدر عن المورد نفسها، لما لهذا الكتاب من أهمية في حفظ الباحثين، وسعة انتشار الكتاب بين طالبيه، وكذلك لحفظ تلك الجهود والحرص عليها.

٣ــ المتابعة الأمنية والبحثية لما يصدر في الخارج من نصوص محققة ومستدركات ومجاميع الشعراء، لأن أغلب الجهد العراقي قد سُرق من قبل الآخرين في خارج العراق لاسيما بعد الأحداث الأخيرة التي شهدها العراق، وقد سُرقت اغلب جهود الباحثين في المورد، وصدرت بأسماء باحثين آخرين في مجلات علمية، ودور نشر خارج العراق، بل إن بعضها خارج الوطن العربي.

٤ــ الاهتمام بنقد التحقيق، وتشجيع طلبة الدراسات العليا من طلبة الدبلوم العالي، والماجستير والدكتوراه على الكتابة فيه من خلال بحوثهم ورسائلهم وأطاريحهم، فقد أصبح نقد التحقيق علماً ذا أصول معروفة، وقواعد مشهورة ومتداولة يعرفها الجميع، وألف فيها الجميع، ومازلت أرى أن بضاعة طلبتنا في الدراسات العليا قليلة، وشحيحة لا تفي بالغرض، وهم أيضاً قليلو الإطلاع على أكثر المنشور من النصوص التراثية، وعلم نقد التحقيق يُهيئ الفرصة لمثل هذا الإطلاع ويزيد من معلوماتهم عن المنشور، ويميِّز المنشور الأصيل والثبت من المنشور التجاري والمسروق.

٥ــ إقامة المؤتمرات والندوات العلمية التي تهتم بتحقيق المخطوطات ونشر التراث العربي الفكري بشتى ميادينه. فمثل هذه المؤتمرات والندوات تُعرِّف بجهود المحققين، وتُبرِّز نتاجهم المطبوع، وحتى قيد المطبوع، وتوسِّع من دائرة المناقشات والمحاورات وتأتي بكل ما هو جديد. كذلك فهي تفتح الآفاق الرحبة الكبيرة أمام الباحثين الجدد للإطلاع على جهود أسلافهم، وأساتذتهم من محققين ومهتمين بالتراث تحقيقاً، واستدراكاً، وفهرسة.



٦ــ إصدار الكتب التي تُعنى بالمحققين العراقيين، وفيه ما فيه من سيرهم الشخصية وآثارهم العلمية المطبوعة في مجال علم التحقيق، وأتمنى من الجميع المشاركة بمثل هذه الكتب العلمية الأصيلة والرصينة، فجميل أن نجتمع لنكتب عن الدكتور الجادر، والأستاذ الشيخ هلال ناجي، والدكتور عبد الحسين الفتلي، والشيخ محمد حسن آل ياسين، والدكتور جليل العطية، والدكتور يونس السامرائي... وغيرهم.

والأجمل أن نتابع ما كتبوا قبل وفاتهم، ونسهم الاسهامة الفعّالة في نشر تراثهم الدفين الحبيس بين زوايا المكتبات الشخصية، وبين الورثة الذين تقاسموا ذلك النتاج بلا وعي أو تفكير، وإلا ضاعت تلك الجهود وخسرناها للأبد كما حدث مع عهد الدكتور مصطفى جواد، والدكتور علي جواد الطاهر... وغيرهما.

٧ــ أرجو من كل محقق أن ينشر أعماله المحققة، ومستدركاته ومجاميع الشعراء التي صنعها في كتاب، أو أكثر من كتاب دار نشر علمية أمينة مرموقة، وأن يهتم بتوزيع هذا النشر على الجميع من مكتبات وأشخاص، لتعمّ الفائدة، وتكبر المنفعة، فهذه هي زكاة العلم الواجبة على كل باحث، وهو الأمل الذي نسعد به، ونكبر معه باحثين ومحققين وقراء.

والله أسأل أن يلهمني السداد في القول والعمل إنه سميع الدعاء

الهوامش

١ـ تحقيق النصوص الأدبية ونقدها في العراق، الدكتور عباس هاني الجراخ، دار صفاء ـ عمان، ط١، ٢٠١١، ص٧٣.

٢ـ شرح القصائد السبع، ابو الحسن بن كيسان (ت٢٩٩هـ) دراسة وتحقيق، الدكتور محمد حسين آل ياسين، مجلة المورد، مج٢٨، ع٤، ٢٠٠٠، ص١٠٠ـ١٢١.

٣ـ ينظر نفسه، ص١٠٠.

٤ـ ديوان ابي الفتح البستي (ت في حدود ٤٠٠هـ) تحقيق، شاكر العاشور، مجلة المورد، مج٣٢، ع٣، ٢٠٠٥، ص٧٨ـ١٠٦ (القسم الاول)، مج٣٢، ع٤، ٢٠٠٥، ص ٨٦ـ١١٢ (القسم الثاني)، مج٣٣، ع١، ٢٠٠٦، ص١١٩ـ١٤٤ (القسم الثالث)، مج٣٣، ع٢، ٢٠٠٦، ص١٠٥ـ١٣٤ (القسم الرابع)، مج٣٤، ع١، ٢٠٠٧، ص١٠٢ـ١٣٥ (القسم الخامس) كتب عليه الرابع سهواً، مج٣٤، ع٢، ٢٠٠٧، ص٨٣ـ١١٨ (القسم السادس) كتب عليه الخامس سهواً، مج٣٤، ع٣، ٢٠٠٧، ص٨١ـ١٠٢ (القسم السابع) كتب عليه السادس سهواً، مج٣٤، ع٤، ٢٠٠٧، ص١٠١ـ١٢٠ (القسم الأخير).

٥ـ ديوان ابن وفاء الشاذلي (ت٧٦٥هـ) دراسة وتحقيق، د. عبد الحسن خضير عبيد الحياوي، مجلة المورد، مج٣٥، ع٣، ٢٠٠٩، ص١٣٧ـ١٧٥ (القسم الاول)، مج٣٦، ع١، ٢٠٠٩، ص١٤٨ـ١٥٨ (القسم الثاني)، مج٣٦، ع٢، ٢٠٠٩، ص١٤٨ـ١٥٩ (القسم الثالث).

٦ـ ديوان صدر الدين بن الوكيل (ت٧١٦هـ) تحقيق، د. ناظم رشيد، والمرحوم د. نوري حمودي القيسي، مجلة المورد، مج٣٦، ع٣، ٢٠٠٩، ص١٢٩ـ١٦١.

٧. ديوان علي بن محمد بن الشاذلي (ت٨٠٧هـ)، دراسة وتحقيق، د. عبد الحسن خضير عبيد الحياوي، مجلة المورد، مج٣٧، ع٣، ٢٠٠٩، ص١٣٧ ـ ١٧٥ (القسم الأول)، مج٣٧، ع٤، ٢٠٠٩، ص١٣٤ ـ ١٧٦ (القسم الثاني).

٨. تحقيق النصوص الأدبية ونقدها في العراق: ص٢٣٤ ومابعدها.

٩. شعر ابن مناذر (ت١٩٨هـ) صنعة: عبد العزيز إبراهيم، مجلة المورد، مج٣٠، ع٢٤، ٢٠٠٢، ص٧٩ ـ ٩٥، (القسم الأول)، مج٣١، ع٣ـ٤، ٢٠٠٤، ص٧٣ـ ٩٩ (القسم الثاني).

١٠. مجلة المورد، مج ٣٥، ع٤ ن ٢٠٠٨ ص١١٥ ـ ١٢٨.

١١. مجلة المورد، مج٣٢، ع٤، ٢٠٠٨، ص١١٣ ـ ١٣٣.

١٢. جمع وتحقيق: د. عباس هاني الجراخ، مجلة المورد، مج٣٢، ع١، ٢٠٠٥، ص٥٩ـ ٧٥، (القسم الأول). مج٣٢، ع٢، ٢٠٠٥، ص٦٤ ـ ٨٧، (القسم الثاني)، مج٣٢، ع٣، ٢٠٠٥، ص٥٧ ـ ٧٧، (القسم الثالث).

١٣. صنعة: د. هدى شوكة بهنام، مجلة المورد، مج٣٠ ع٤٢، ٢٠٠٢، ص٩٦ ـ ١٠٩، (القسم الأول)، مج٣١، ع٣، ٤، ٢٠٠٤، ص١٠٠ ـ ١٣٢، (القسم الثاني).

١٤. صنعة: إحسان ذنون الثامري، مجلة المورد، مج٣١، ع٢، ٢٠٠٤، ص٨٦ـ ١٠٠.

١٥. صنعة: د. إنقاذ عطا الله العاني، مجلة المورد، مج٢٩، ع٢٣، ٢٠٠١، ص٨٩ـ ١٢٥.

١٦. صنعة: د. محمد عويد الساير، مجلة المورد، مج٣٣، ع٤، ٢٠٠٦، ص١٩٤ ـ ٢٢٦. وصنع الدكتور: سامي علي جبار المنصور شعر القاضي الجرجاني. صاحب الوساطة. (ت٣٢٩هـ) في المورد بمجلدها ٢٨، العدد ٣، سنة ٢٠٠٠/ وصنع الدكتور عبد اللطيف حمودي الطائي شعر الحرقة بنت النعمان (ت٥٠هـ)، ونشره في المورد، بمجلدها ٣٥، العدد ٣، سنة ٢٠٠٨، ص١٣٦ ـ ١٥٠.

١٧. صدر الجزء الأول من هذا الكتاب عن المجمع العلمي العراقي في بغداد، سنة ١٩٩٣، ثم صدر الجزءان في عالم الكتب ببيروت، سنة ١٩٩٨.

١٨. صدر هذا الكتاب عن عالم الكتب ببيروت، نهاية سنة ١٩٩٩.

١٩. صدر في بغداد عن مطبعة يسرى، سنة ٢٠٠٢.

٢٠. صدر عن دار المدى بدمشق، سنة ٢٠٠٤.

٢١. تنظر الصفحات من ٢٦٦. ٢٨٣، من هذا الكتاب والصفحات ٣٦١ـ ٣٧١.

٢٢. نشر في جريدة صدى الانبار، العدد ١٢/نيسان، ٢٠٠٨، ص٦.

٢٣. كان المؤمل أن ينشر كتابي هذا سنة ٢٠٠٩ عن مكتبة الثقافة الدينية في القاهرة، ولم أره إلى كتابة بحثي هذا، ودفعته للنشر مجدداً في دار صفاء بالأردن.

٢٤. صنعة: عبد العزيز الساوري، مجلة المورد، مج٢٨، ع٢، ٢٠٠٠، ص٩٢ ـ ١٠٠.

٢٥. صنعة: د. محمد عويد الساير، مجلة المورد، مج٣٠، ع٣، ٢٠٠٢، ص١٠٢ـ ١٠٨.

٢٦. صنعة: د. محمد عويد الساير، مجلة المورد، مج٣١، ع٢، ٢٠٠٤، ص١١٨ـ ١٢٦.

٢٧. صنعة: د. محمد عويد الساير، مجلة المورد، مج٣٧، ع١، ٢٠١٠، ص١٢٥ ـ ١٣١.

٢٨. صنعة: د. محمد عويد الساير، مجلة المورد، مج٣٢، ع٢، ٢٠٠٥، ص٥٥ـ ٥٨.

٢٩. مجلة جامعة تكريت للعلوم الإنسانية، مج١٧، ع٤، ٢٠١٠، ص٤٦١، ٤٩٠.

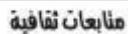
٣٠. مجلة المورد، مج٣١، ع٣ـ٤، ٢٠٠٤، ن ص١٧٢ـ ١٧٥.

٣١. مجلة المورد ن مج ٣٧، ع٣، ٢٠١٠، ص٩٤ـ ١١٢.

٣٢. في رسالتها للباحث الساير في، ٢٠٠٩/٤/٢٥.

٣٣. في رسالتها للباحث الساير في، ٢٠٠٩/٦/١٥.

٣٤٥. تكلم بذلك بعد صدور المورد بالعدد الذي نشرت فيه البحث أمام جمع من أساتذة كلية الآداب بجامعة الانبار.



عندما تكون المعرفة هويتنا

احمد عـبد زيدان



السيد الجعفري يقص الشريط ايذانا بالافتتاح

على الرغم من المشهد المحتقن ،وبالرغم من الرعب الذي حاولت قوى الظلام بثه في كل مكان من وطننا الحبـيب " ومع الجو العاصف والماطر وزحـــمة المواصلات . جاء معرض بغداد الدولي للكتاب في نسخته الثانية التي اســتمرت أحـد عشـر يوما ردا على الآراء التي قال عنها الدكتور نوفل ابو رغيف مدير عام دار الشؤون الثقــافية ، والناطق الرسمي باسم " بغداد عاصمة الثقافة العربية" ظلت تزايد على الثقافة العراقية.



لم يكن المعرض كسابقه ؛ فقد شـــهد تطورا إيجابـــيا ملحـــوظا . يدرك ذلك الزائر الذي رأى المعرض الاول؛ وهالته دقة التنظيم داخل قاعة العرض الواســـعة جدا ، والدعاية خارج المعرض في شوارع وساحات بغداد؛اذ لايخلو شارع أو ساحة أو مكان يؤمه يوميا حشد كبير من الناس إلا وتقدمته يافطة كبيرة تبشر بافتتاح المعرض .



الدكتور نوفل ابو رغيف يشرح لضيفه طبيعة المعرض

يلاحظ الزائرأن المعرض الثاني يفوق الاول ضعفين ؛فقد اشـــتركت فيه اكثر من ثلاثمائة وســـتين دار نشر . توزعت بين عراقية وعربية وأجنبية . وقد انفتحت نتاجات هذه الدور على شـــتى صنوف المعرفة من انسانية كالتاريخ والفكر والفلسفة والدين والانســـاب و الادب ،و علوم تطبيقـــية كالطب والهندســـة والفيزياء وغيرها .

وما يجلب الانتباه في قاعة العرض التي تميزت بدقة الترتيب أن ثقافة الطفل قـــد توزعت في أرجائها الواسعة ، واحتلت اماكن تجلب بسرعة انتباه الزائر .وقد توزعت نتاجاتها بين القصص والالعاب الجميلة والالوان . ولم تبخل مؤسسات نشر العتبات المقدسة ومؤسسات النشـــر الدينية الاخرى فرفدت المعرض بكراسات مخصصة للطفل تقدم له مفاهيم دينية بأسلوب سهل يتناسب وإدراكه .

و ما يلفت الانتباه حضور الكتاب الاكاديمي الذي اخذ طريقه الى النشر في الجامعات العراقية .وقد كانت هذه النوعية من الكتب محط اهتمام الاكاديميين والمثقفين على السواء .

دار الشؤون الثقافية كان حضورها متميزاً؛ ولكونها تحمل هذا العنوان ابــتعد كتابـــها عن النهج الاكاديمي البحت ، وظل يدور بعيدا عن فلكه ؛ فقدم كتبا واطاريح جامعية يمكنها ان تجذب او تكون في متناول يدي اي قارئ من غير ان يحس أن فيها شيئا من الاختصاص الدقيق .إضافة الى التنوع الثقافي والتشعب في شتى مجالات المعرفة من فكر وفلسفة وتاريخ وادب وكتاب ابداعي ودوريات. فكانت حقا ولاتزال رائدة هذا التنوع ؛ لتلبي النهم المعرفي لشرائح واسعة من طلاب المعرفة .



بعض حصاد دار الشؤون الثقافية العامة

يدرك من يدلف قاعة عرض الكتب ، بعد أن يخطو بـــضع خطوات ، وقبـــل أن يشبـــع نهمه من العناوين الكثيرة والمتنوعة أن المعروض لم تلمسه يدا شرطي رقابة المطبوعات، بـــل ان ذوق القـــارئ ،كما قـــال الدكتور نوفل ابو رغيف ، هو الرقيب إن شاء اقتنى وإن لم يشأ قادته خطواته الى كتاب آخر .

لا نستطيع القول إن الحضور كان كبيرا ؛فالاقبال كان ضعيفا في الصباح . وهذا امر طبيعي يفرضه الدوام الرسمي ،ولكن بعد ان تتخطى عقارب الساعة الثانية عشرة يبدأ العدد بالتزايد .وعند العصر يصل الحضور ذروته .

نستطيع أن نقول إن المعرض ذو شقين ، وقد تحدثنا عن شقه الأول . أما الشق الثاني الذي لم يقل عن الاول روعة وهو المقهى الثقافي الذي عرض المشهد الثقافي العراقي بفعاليات متعددة ومتنوعة صباحية ومسائية؛ إذ كانت هناك ندوات وافلام سينمائية وعروض مسرحية وحلقات دراسية واحتفاء برموز مبدعة وثقافية وفكرية . ولاننس أن دعوات قد وجهت الى الكتاب والمبدعين العراقيين المقيمين في الخارج وكذلك العرب قبل بدء فعاليات معرض بغداد الدولي .



الدكتور فائز الشرع يلقي محاضرة في المقهى الثقافي

ألف تحية إعجاب وتقدير لكل من اسهم في إنجاح هذا الكرنفال الثقافي المميز ، وخصوصا الدكتور نوفل ابو رغيف الذي كانت ابتساماته تحاول إخفاء تعبه وهو يستقبل الزائرين .

